L 2868 (1340) in-12

« QUE SAIS-JE ? »

LE POINT DES CONNAISSANCES ACTUELLES

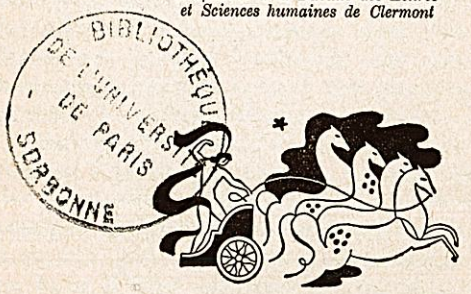
N° 1340

HISTOIRE DES DOCTRINES POLITIQUES EN GRÈCE

par

Claude MOSSÉ

Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1969

ACQUISITION
N° 378 119

L2868

115 234050 0

UNIVERSITÉS DE PARIS
BIBLIOTHÈQUE DE LA SORBONNE
13, RUE DE LA SORBONNE - 75257 PARIS CEDEX 05
TEL : 01 40 46 30 27 - FAX : 01 40 46 30 44

Inv. :
SIGB bibl. :
SIGB ex. :
SU ppn : 007380895
SU epn :
Cote : L 6= 2868-1340

Dépôt légal. — 1re édition : 1er trimestre 1969

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays

© 1969, *Presses Universitaires de France*

INTRODUCTION

Ce sont les Grecs qui ont inventé la politique. Indépendamment du mot lui-même, tous les termes de la science politique d'aujourd'hui ont une origine grecque : démocratie, aristocratie, monarchie, ploutocratie, oligarchie, tyrannie (1). Seule la dictature est d'origine romaine. Encore n'avait-elle pas dans la Rome antique le sens dont elle s'est ensuite chargée, quand des hommes comme Sylla ou César en ont fait une version romaine de la tyrannie grecque. Et surtout ce sont les Grecs qui ont les premiers réfléchi sur les problèmes de l'Etat, de son gouvernement, des rapports entre les différents groupes sociaux, du fonctionnement des institutions. Leur influence s'est fait sentir très fortement jusqu'à l'aube du xxe siècle, chez les hommes politiques autant que chez les théoriciens nourris de culture classique, grecque ou romaine.

Pour quelle raison l'Antiquité, et plus particulièrement l'Antiquité grecque, a-t-elle été le berceau de la science politique ? La réponse s'impose presque aussitôt : c'est que les Grecs ont été les premiers parmi les groupes humains à élaborer un type d'Etat qui exigeait de tous ceux qui en faisaient partie une réelle participation à la vie politique, à la vie de la Cité, de la *Polis*.

(1) Même si le mot n'est pas grec à l'origine, la tyrannie reste d'abord une expérience politique essentiellement grecque.

C'est à l'aube du VIIIe siècle avant notre ère que la *Polis*, la Cité-Etat, apparaît réellement constituée. Certes la civilisation grecque n'est pas la première à avoir connu le régime de l'Etat-Cité. Les fouilles entreprises en Mésopotamie, les récits bibliques témoignent de l'existence dans le monde asiatique occidental de cités. Et en Grèce même, Mycènes, Tyrinthe, Pylos étaient également des Cités-Etats. Mais, dans les premières au moins, la ville qui était le cœur de l'Etat était en fait le domaine propre du roi, dieu ou prêtre, qui ne connaissait que des sujets. Au contraire, ce qui, à partir du VIIIe siècle, distingue la *Polis* grecque des autres types d'Etat, c'est que les *politai*, les citoyens, ont, lorsqu'ils sont rassemblés, lorsqu'ils forment l'*ecclésia*, le droit de discuter des affaires de l'Etat. Ce droit peut être plus ou moins efficace, mais il existe toujours. Cela explique que la politique ait pu passionner les Grecs, que la science politique ait pu naître chez eux.

CHAPITRE PREMIER

LA NAISSANCE DE LA SCIENCE POLITIQUE DANS LES CITÉS IONIENNES ET EN GRÈCE PROPRE

La science politique n'a donc fait son apparition dans le monde grec qu'à partir du moment où se sont constituées des cités autonomes et organisées, et où les hommes ont commencé à prendre conscience du problème de l'Etat.

I. — Les conditions générales : de la monarchie « homérique » à la Cité aristocratique

A ce moment-là — début du VIIIe siècle — c'est en Ionie surtout, sur la côte occidentale de l'Asie Mineure, que se développent des villes qui deviennent le centre d'Etats riches et déjà puissants. La plus brillante de ces villes est Milet, mais Ephèse, Halicarnasse, certaines îles comme Samos tiennent également une place non négligeable.

Ces cités avaient connu, comme presque tous les groupements humains aux temps les plus anciens, un type de régime monarchique dont nous pouvons avoir quelque idée par les poèmes homériques, et plus particulièrement par le plus récent d'entre

eux, l'*Odyssée*. Le roi, par exemple Ulysse à Ithaque, ou encore Arcinoos le roi des Phéaciens, tient son pouvoir de l'hérédité. Mais il n'apparaît en fait que comme le plus vénéré parmi les anciens, chefs des différentes familles, des différents *genè* qui constituent la Cité. Ses fonctions sont triples : il est à la fois le juge chargé de régler les différends qui opposent ses sujets, le prêtre, chef suprême du culte rendu à la ou aux divinités protectrices de la Cité, le chef militaire enfin qui commande l'armée en temps de guerre.

Mais ce roi, et même l'Agamemnon de l'*Iliade* qui conserve le souvenir d'un passé plus lointain, est loin d'être un monarque absolu. En fait, lorsqu'il lui faut prendre une décision importante, particulièrement en matière de guerre ou de paix, il consulte les anciens, les chefs de famille qui forment son conseil. Et par ailleurs, dans des circonstances exceptionnelles, il consulte également l'ensemble de ses sujets, l'ensemble des citoyens en armes. Mais ceux-ci forment une minorité privilégiée, et en aucune manière la monarchie « homérique » ne peut être tenue pour une démocratie.

Des conditions nouvelles allaient cependant entraîner la disparition de ce régime politique, en Ionie d'abord, puis dans l'ensemble du monde grec. En effet, le monde grec connaît vers le milieu du VIIIe siècle une période de crise qui prend le double aspect d'une crise sociale et d'une crise politique et qui semble bien être intimement liée aux profondes transformations économiques entraînées par l'apparition et le développement de la production marchande.

Dans les années du Moyen Age grec en effet, les cités n'avaient connu qu'une économie de subsistance où les échanges étaient très limités. Certes,

des produits de l'artisanat grec parvenaient déjà aux extrémités du monde méditerranéen. Par ailleurs le monde grec était déjà dépendant pour certaines matières premières, le fer en particulier et l'étain, du monde barbare. Mais la plus grande partie de ces échanges échappait aux Grecs. Fait caractéristique : dans les poèmes homériques, les seuls commerçants sont des Phéniciens. Or à partir du VIIIe siècle, le développement de la production, particulièrement de la production de vases, permet semble-t-il que s'établisse un système d'échanges, d'abord limités — ce n'est qu'à la fin du VIIe siècle que la monnaie fait son apparition — mais qui va avoir des conséquences très importantes sur le plan social. D'une part en effet s'opère à l'intérieur des cités une division du travail entre la ville et la campagne tandis qu'apparaît une classe d'artisans spécialisés. D'autre part, dans le même temps, la commercialisation des produits agricoles (huile, vin en particulier) entraîne un bouleversement dans le régime des terres, dont il n'est pas aisé de suivre les étapes, mais qui se traduit par un phénomène que les Grecs ont appelé la *sténochoria*, le manque de terre, qui n'est pas dû seulement à l'accroissement démographique.

Cette *sténochoria* est à l'origine du grand mouvement de colonisation qui débute au milieu du VIIIe siècle, et qui, bien que telle n'ait pas été d'abord son intention, va contribuer à impulser largement le commerce grec. Sur le plan politique, qui ici nous intéresse, cette évolution se traduit par l'apparition de conditions nouvelles.

D'une part dans les cités anciennes, la vieille monarchie « homérique » a été partout ébranlée, et partout s'établissent des régimes aristocratiques où la réalité du pouvoir appartient aux chefs des

anciens *genè* qui forment le conseil. Le roi quand il subsiste n'est plus qu'un magistrat dont les fonctions sont le plus souvent exclusivement religieuses, parfois aussi militaires comme à Sparte, et qui partage ses anciennes attributions avec d'autres magistrats. Parfois l'hérédité de la fonction royale subsiste. Le plus souvent, elle fait place à l'élection pour une durée plus ou moins limitée.

D'autre part, dans les cités nouvellement créées, les *oikistes*, les fondateurs, doivent procéder à la répartition du sol entre les colons, mais aussi à la mise en place d'institutions nouvelles. On comprend ainsi que le VII^e^ siècle ait été l'époque des « législateurs », tels Charondas ou Zaleucos. Sur eux nous savons fort peu de choses, et seulement par des sources très postérieures, en particulier Aristote, qui évidemment transpose dans la période archaïque des réalités contemporaines. Il apparaît cependant que leur principal souci a été de préserver l'ordre et la stabilité, ce que les Grecs traduisaient par un seul mot, l'*eunomia*.

II. — Le bouleversement des VII^e^-VI^e^ siècles
La tyrannie

Mais la colonisation n'avait été qu'une solution provisoire au problème du manque de terres. En effet le phénomène amorcé par le développement de la production marchande se poursuivait et atteignait une particulière ampleur dans les régions qui jusque-là n'avaient pas été atteintes, l'Attique par exemple. D'autre part, la colonisation elle-même allait renforcer les courants d'échange entre les régions productrices de céréales, de matières premières, et où il était possible de s'approvisionner en hommes, et les cités grecques où la produetion

pour la vente et reposant de plus en plus sur le travail d'une main-d'œuvre servile allait rapidement se développer. Ce développement allait être particulièrement sensible dans les cités d'Asie qui connaissent au VI^e^ siècle un éclat particulier, ce qui devait attirer les convoitises perses et causer leur perte, et en Grèce propre, dans les cités voisines de l'isthme de Corinthe (Corinthe, Mégare, Sicyone) et en Attique.

Ce rapide développement de l'économie marchande que symbolise, à la fin du VII^e^ siècle, l'apparition des premières monnaies grecques allait avoir des conséquences importantes, en particulier le développement de la fortune mobilière, et le désir de ceux qui la détenaient, marchands, artisans, alliés aux membres des familles nobles qui s'adonnaient au commerce plus ou moins « aventurier », de contrôler le pouvoir politique.

Les dernières décennies du VII^e^ siècle voient se dessiner une période de troubles, dont l'expression la plus évidente est l'apparition de la tyrannie, qui a contribué à faire prendre conscience, à ceux qui la subissait, des problèmes politiques ; nombre de développements sur le pouvoir monarchique ne se comprennent qu'en fonction de l'expérience concrète qu'en ont faite les Grecs.

Dans un certain nombre de cités du monde grec, Milet, Samos (Ionie), Corinthe, Mégare, Sicyone (Grèce centrale), Athènes, apparaît le même type de régime : la totalité de l'autorité est entre les mains d'un individu qui, généralement, et même lorsque ensuite il se fait plébisciter par le peuple, s'est emparé du pouvoir de façon illégale, par la ruse ou par la force. Ce pouvoir absolu, il l'utilise généralement pour détruire les bases de la puissance politique de la vieille aristocratie foncière,

soit en confisquant ses terres, soit en remplaçant les structures anciennes par une organisation nouvelle qui substitue un cadre géographique aux antiques groupements religieux ou gentilices, comme devait le faire Clisthène à Athènes, il est vrai après la chute de la tyrannie. Le tyran par ailleurs se fait généralement le défenseur du *dêmos* et favorise par sa politique les classes nouvelles nées du développement de la production et des échanges. Assurément ce schéma général ne se retrouve pas partout identique, et l'on ne saurait réduire à un même type Périandre de Corinthe, Polycratès de Samos, Clisthène de Sicyone ou Pisistrate d'Athènes. Mais partout la tyrannie apparaît comme un moment important dans l'histoire des cités grecques, qui contribue à la destruction de la vieille société aristocratique et prépare l'avènement de la Cité « isonomique » de l'époque classique.

Bien entendu ces bouleversements n'ont pas manqué d'être ressentis par les contemporains, et c'est de la fin du VII^e^ et du début du VI^e^ siècle que date vraiment la première littérature politique en Grèce. Nous n'en possédons malheureusement que des fragments, et il faut souvent juger sur des allusions d'auteurs postérieurs. Quelques noms méritent pourtant d'être retenus.

D'abord le poète *Théognis* de Mégare. Sous son nom sont parvenus jusqu'à nous quelque 1 400 vers élégiaques. A travers eux s'exprime l'inquiétude d'un aristocrate en face de la montée des classes nouvelles dont le tyran, en l'occurrence Théagène, facilite l'accès au pouvoir politique. Théognis oppose les « bons » *(agathoi)* qui sont les aristocrates, aux « méchants » *(kakoi)*, les pauvres. Mais il méprise au moins autant les nouveaux riches, les parvenus auxquels certains sont prêts à donner leurs filles

en mariage, et qui maintenant prétendent à l'égalité avec les bons. Nous trouvons là déjà exprimés des thèmes qui seront familiers à la littérature politique du IV^e^ siècle : l'antinomie entre la pauvreté et la vertu politique, mais aussi le mépris des hommes bien nés pour la fortune d'origine mercantile.

Les idées politiques qui s'expriment à travers les vers de *Solon* d'Athènes sont quelque peu différentes. Cela tient en partie au fait que Solon, tout en étant comme Théognis un membre de la vieille aristocratie, fait partie de ces nobles qui, loin de refuser les transformations économiques, s'en sont faits par leur activité même les promoteurs. D'autre part, alors que Théognis a été vraisemblablement exilé par Théagène, d'où sa rancune, Solon, lui, a été appelé par ses compatriotes pour tenter de résoudre la crise provoquée par l'antagonisme entre les petits paysans pauvres endettés et menacés d'asservissement, et les aristocrates propriétaires du sol. Si nous l'en croyons, Solon a résolu cette crise en s'efforçant de maintenir un certain équilibre entre les deux groupes antagonistes : d'une part il a supprimé l'esclavage pour dette, et par la *seisachteia* il a libéré les terres des hypothèques qui les grevaient, mais d'autre part il a maintenu une certaine inégalité entre les différents groupes sociaux de la cité (les quatre classes censitaires), qui tout en laissant au peuple, au *dêmos*, une part de la vie politique (dans l'*Ecclésia* ou dans l'Héliée) n'en remettait pas moins l'autorité dans la cité aux classes les plus riches qui seules avaient accès aux différentes magistratures, parce que seules elles possédaient l'*aretè*, la vertu politique. Solon en agissant ainsi pensait agir conformément à l'harmonie naturelle. En fait

son œuvre devait mécontenter tout le monde, et cela explique les troubles qui suivirent son départ et qui devaient aboutir à la tyrannie de Pisistrate, elle même étape dans l'établissement de la démocratie par Clisthène.

Enfin on a voulu aussi trouver des éléments d'une doctrine politique dans ce que nous pouvons entrevoir de la pensée de deux Ioniens de la fin du VIe siècle, *Pythagore* de Samos et *Héraclite* d'Ephèse. Du premier, nous n'avons pas un seul texte. Mais son influence fut grande par l'intermédiaire de ses disciples, et le pythagorisme représente sur le plan philosophique et religieux un des mouvements les plus importants de la pensée grecque. Sur le plan politique, il aurait eu une certaine influence sur Platon. Pythagore, en effet, ayant fui Samos pour échapper à la tyrannie de Polycratès, se serait installé en Italie du Sud, à Crotone, et aurait établi une communauté semi-religieuse de Sages qui auraient pendant une vingtaine d'années gouverné la cité. Malheureusement, tout cela demeure pour nous entouré de trop d'obscurités pour qu'on puisse juger de la valeur réelle de la pensée politique de Pythagore.

Quant à Héraclite, il est important surtout sur le plan philosophique. Mais on attribue souvent un sens politique à certaines de ses formules, en particulier sur la primauté de l'intelligence et de la Loi qui doit être à la Cité ce que l'intelligence est à l'homme. On se plaît souvent à répéter la phrase célèbre : « Le peuple doit combattre pour ses lois comme pour ses murailles », qui témoigne de la naissance d'un nouveau type d'homme, le citoyen. De même que l'intelligence ordonne le chaos, de même aussi la Loi établit l'ordre dans la Cité et fait triompher *diké*, la justice égale pour tous.

Ce ne sont là on le voit que des embryons d'une pensée politique, qui ne se développeront que plus tard. Pour cela il fallait qu'apparaisse un fait politique essentiel, la démocratie.

III. — Le triomphe de la démocratie à Athènes au Ve siècle
Le problème de la « politeia »

Les réformes de Solon, du fait de leur caractère partiel et incomplet, n'avaient pas empêché l'établissement de la tyrannie à Athènes. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser cette tyrannie sur laquelle les écrivains anciens, et essentiellement Aristote, ont porté un jugement nuancé. Jugement qui vaut surtout pour Pisistrate, car avec son fils Hippias la tyrannie parut insupportable aux Athéniens qui renversèrent le tyran avec l'aide des Lacédémoniens. L'initiative ne vint pas du *démos*, mais celui-ci fut bientôt amené à arbitrer le différend qui opposait entre eux les chefs des familles aristocratiques. Ce n'est pas le peuple pourtant qui choisit Clisthène, c'est l'Alcméonide qui décida de « faire entrer le *démos* dans son hétaïrie ». Dès lors la démocratie allait naître, fondée sur l'*isonomie*, c'est-à-dire l'égalité de tous devant la Loi, sans distinction d'origine. En substituant aux quatre tribus ioniennes les dix nouvelles tribus entre lesquelles étaient répartis les dèmes de l'Attique, en faisant du dème la base de son système « géométrique », Clisthène créait les conditions qui allaient permettre l'épanouissement de la démocratie athénienne. Désormais, tous les citoyens de l'Attique dont le nombre s'était accru des *neopolitai* inscrits dans les dèmes par l'Alcméonide avaient également accès à l'Assemblée, au Conseil, au

tribunal populaire de l'Héliée, et la création de la misthophorie par Périclès faisait de cette égalité une réalité concrète et effective.

Deux séries de faits allaient contribuer à affermir la démocratie athénienne et à la stabiliser. D'une part, les guerres médiques, au cours desquelles Athènes allait se trouver amenée à prendre la direction des Grecs et à assurer par là même leur liberté, ce qui lui valut d'être en fait, sans contestation, l'*hegemon* de la Grèce pendant un demi-siècle. D'autre part, la personnalité même du grand stratège qui, tirant les conséquences de la victoire d'Athènes, victoire maritime essentiellement, due par conséquent aux éléments les plus pauvres qui servaient comme rameurs, allait établir une démocratie réelle dont l'équilibre était assuré par l'empire même qu'Athènes exerçait sur le reste du monde grec.

Sous le gouvernement de Périclès, Athènes devient le véritable centre de la Grèce, la « Grèce de la Grèce » ou encore « l'école de la Grèce » pour reprendre la formule que Thucydide prête à Périclès. Elle attire les savants, les artistes, les écrivains de tout le monde grec.

Parmi ceux-ci, le premier écrivain dont l'œuvre montre de réelles préoccupations de théories politiques : l'historien *Hérodote* d'Halicarnasse. Hérodote est d'abord un enquêteur ; c'est le titre même de son œuvre : Ἱστορίαι, ce sont les Enquêtes. A la limite on serait tenté d'employer pour lui le terme moderne de « reporter ». Originaire d'Halicarnasse en Asie Mineure, il a fui la domination perse, et après avoir visité de nombreux pays, interrogé des hommes de toute sorte, et accumulé ainsi des notes multiples, il est venu s'établir à Samos d'abord, puis, après un bref séjour à Athènes,

a participé à la fondation de la colonie panhellénique de Thourioi en Italie du Sud. C'est là qu'il devait finir sa vie sans qu'on puisse préciser le moment exact de sa mort. Il a rassemblé ses notes, assorties de réflexions personnelles, dans ses *Histoires*, divisées en douze livres qui portent chacun le nom d'une muse, et dont le but est de raconter et d'expliquer le grand conflit qui a opposé le monde grec au monde barbare, la liberté au despotisme. Cela a donné une œuvre où le réel se mêle à l'imaginaire, la naïveté à la roublardise, l'authenticité à la supercherie. Pour l'histoire des doctrines politiques, ce qui doit être retenu de l'œuvre d'Hérodote c'est un dialogue qui figure au livre III et qui est censé se dérouler entre trois nobles Perses qui discutent des mérites respectifs des trois formes de constitution : démocratie, oligarchie, monarchie.

L'intérêt de ce dialogue est double : d'abord parce qu'il nous montre que s'était constituée la science politique, la science du gouvernement de la Cité autour de ces deux notions : la *politeia*, ce que provisoirement nous traduirons par le mot constitution, c'est-à-dire l'ordre établi entre les différents pouvoirs ; les *nomoi*, c'est-à-dire les lois, sans lesquelles il ne peut exister d'Etat, et dont la rédaction apparaît comme l'acte constitutif de cet Etat (Dracon à Athènes, Phidon à Corinthe, Philolaos à Thèbes). Ensuite parce qu'il est révélateur des discussions et des problèmes qui se posaient aux Grecs du v^e^ siècle, et de la mise en question par eux des différentes formes de constitutions, de régimes politiques.

Le problème posé est donc : quel est le meilleur type de constitution ? C'est à ce problème que vont successivement répondre les trois interlo-

cuteurs. Le premier, Otanès, propose l'abolition de la monarchie perse et son remplacement par une forme de gouvernement qui est en fait la démocratie, bien que le mot lui-même ne soit pas employé par Hérodote. Son discours comprend deux parties très nettes. La première est une dénonciation de la monarchie. Mais le mot est pris ici dans son sens absolu : non pas la royauté primitive qu'ont connue et que connaissent encore un certain nombre de cités grecques, mais le gouvernement absolu d'un seul, c'est-à-dire la tyrannie. Il est intéressant de trouver ici pour la première fois exprimés les principaux arguments que développeront au siècle suivant la plupart des écrivains politiques grecs. On peut les résumer ainsi : un chef unique peut faire ce qu'il lui plaît et n'a de comptes à rendre à personne. Dès lors, et quelles que soient à l'origine ses dispositions naturelles il est peu à peu entraîné à l'orgueil et à l'insolence, cependant que, se méfiant de tous ceux qui l'entourent, il en vient à se livrer à des actes insensés et cruels. C'est pourquoi il est nécessaire de transférer le pouvoir à ce qu'Otanès appelle τὸ πλῆθος, c'est-à-dire l'ensemble des citoyens adultes mâles, pour que règne l'*isonomia*, l'égalité de tous devant la Loi. Les magistrats seront tirés au sort et tenus de rendre des comptes. Les décisions seront soumises au verdict du *démos* tout entier.

Le second interlocuteur, Mégabyze, est d'accord avec Otanès sur les vices de la tyrannie, mais autant que celle du tyran, il redoute l'*hybris*, la violence, la colère, du gouvernement populaire. Par ailleurs, la masse ignorante ne peut bien gouverner :

« Car il n'est rien de plus insolent qu'une multitude bonne à rien. Et, à coup sûr, échapper à l'insolence d'un tyran pour choir dans celle d'une populace effrénée est chose qu'on ne saurait aucunement tolérer. L'un s'il fait quelque chose, le fait en connaissance de cause ; l'autre n'est même pas capable de cette connaissance. Comment en effet l'aurait-elle, n'ayant pas reçu d'instruction ni rien vu de bien par elle-même, bousculant les affaires où elle se jette sans réflexion, pareille à un fleuve torrentueux ? (1) ».

En conséquence Mégabyze prône le gouvernement d'un petit nombre d'hommes, l'oligarchie. Seuls les hommes de savoir et qui ont reçu une certaine éducation sont aptes à gouverner. Or ils ne peuvent être qu'un petit nombre : les plus nobles et les plus riches qui seuls ont les loisirs suffisants pour s'adonner à l'étude. Hérodote ne précise pas davantage la nature de ce savoir : ce sera l'œuvre du IVe siècle. Mais il est significatif que déjà pour lui cette aristocratie ne peut plus être seulement une aristocratie de naissance.

Le troisième interlocuteur n'est autre que Darius. C'est lui en fait qui l'emportera puisqu'il deviendra roi des Perses. Darius commence son exposé par ce postulat que dans toute discussion sur la valeur relative des trois formes de gouvernement, il faut seulement considérer ce qu'il y a de meilleur dans chacune d'entre elles. L'*hybris* peut être aussi bien le fait du tyran, de la foule ou des oligarques. C'est donc contre elle d'abord qu'il faut se prémunir. Cela admis, le meilleur gouvernement est celui du meilleur homme seul : un chef unique peut se défaire des mécontents, il peut tenir d'une main ferme les nobles qui autrement se battraient pour gouverner. La monarchie est donc la forme de gouvernement la plus efficace. Par ailleurs elle est traditionnelle chez les Perses. Il faut donc la conserver.

Ainsi, faisant parler trois nobles Perses sur des problèmes qui étaient en réalité ceux des cités

(1) III, 81, trad. Ph. E. LEGRAND.

grecques, Hérodote paraissait conclure à l'excellence de la monarchie. Pourtant, on ne peut manquer de remarquer que c'est le discours d'Otanès qui est le mieux construit : l'attaque contre la tyrannie en particulier est la plus approfondie, et cela n'étonne pas de la part d'Hérodote qui lui-même a fui la tyrannie établie dans sa cité avec l'appui des Perses.

L'intérêt de cette discussion, plus que de nous renseigner sur la pensée politique, somme toute assez éclectique d'Hérodote, est de nous révéler quelles étaient alors les préoccupations politiques des Grecs, et singulièrement des Athéniens du milieu du Ve siècle. Le problème de la *politeia*, le problème des *nomoi* allaient devenir les thèmes majeurs de la pensée politique grecque à la fin du Ve siècle. Et d'abord chez les sophistes.

Chapitre II

LA « RÉVOLUTION » SOPHISTIQUE

La discussion sur la valeur respective des trois principales formes de *politeiai* placée par Hérodote dans la bouche de trois nobles Perses était évidemment l'écho des discussions qui alimentaient alors les polémiques politiques, à Athènes en particulier.

Ces polémiques résultaient elles-mêmes d'un mouvement philosophique qui, en mettant en question l'origine des lois et des gouvernements, devait donner naissance à la science politique et qu'on a coutume d'appeler la « révolution » sophistique. C'est ce mouvement et ses conséquences qui furent grandes sur l'histoire des doctrines politiques en Grèce qu'il nous faut maintenant étudier.

Malheureusement, cette seconde moitié du Ve siècle, qui fut une période d'apogée dans l'histoire des cités grecques en général et d'Athènes en particulier sous le gouvernement éclairé de Périclès, n'a laissé en dehors des tragiques, d'Hérodote et de Thucydide, que fort peu de témoignages écrits. Toute une partie de la pensée philosophique et politique de la seconde moitié du Ve siècle nous échappe et nous demeure complètement inconnue. En particulier nous n'avons aucune trace directe,

immédiate, de la pensée de deux hommes dont l'enseignement oral a eu une influence considérable et qui du point de vue du développement de la science politique ont joué le rôle le plus important : Protagoras et Socrate. Et c'est bien souvent par des œuvres postérieures, dans le cas de Socrate celles de ses disciples Xénophon et surtout Platon, que nous pouvons entrevoir ce qu'était la pensée de tel ou tel des maîtres de la seconde moitié du Ve siècle. Or, si Platon a glorifié son maître, il a porté sur les sophistes auxquels pourtant les contemporains l'associaient, un jugement très hostile, critiquant l'aspect formaliste et commercial de leur enseignement. La nuance péjorative dont à la suite de Platon s'est chargé le terme même de sophiste risque de faire oublier que leur époque fut une époque révolutionnaire dans l'histoire de la pensée, où les penseurs libérèrent l'homme des superstitions et des entraves de la morale conventionnelle, une époque de grande activité intellectuelle qui ne fut nulle part plus stimulée et plus favorisée qu'à Athènes.

Nous avons rappelé comment la démocratie avait été établie à Athènes et avait atteint son apogée sous le gouvernement de Périclès. A ce moment, Athènes a réussi à placer sous son contrôle toute la mer Egée qu'elle domine par sa flotte et ses clérouquies. A Athènes même, le peuple est maître de toutes les décisions. Périclès en effet, par l'institution des différents *misthoi*, c'est-à-dire la rétribution des charges publiques, à permis à tous, quelles que soient leur origine, ou leur fortune, de participer directement à la vie de la cité, et tout Athénien peut, au moins un jour dans sa vie, présider les assemblées politiques de la cité et faire fonction de chef suprême.

On voit aussitôt le problème qui se pose avec de plus en plus d'acuité. Puisque le tirage au sort peut faire de n'importe quel citoyen un magistrat responsable, puisque les décisions importantes engageant la vie de la cité sont prises dans une assemblée, à laquelle tous peuvent assister, aux débats de laquelle tous peuvent participer, n'y a-t-il pas lieu que les citoyens reçoivent une éducation politique appropriée ? Or, les sophistes apparurent d'abord comme des professeurs de rhétorique, qui vinrent à Athènes dans la seconde moitié du Ve siècle, et rassemblèrent autour d'eux des auditeurs soucieux d'acquérir la science des choses politiques, mais aussi l'art de bien parler. Le futur homme politique, en effet, devait d'abord être capable de convaincre une assemblée populaire, de s'imposer à elle par la magie du verbe. On voit aussitôt le danger que présentait un tel état de fait. La rhétorique devenait une technique du discours, et les sophistes des professeurs d'éloquence qui apprenaient à leurs élèves davantage à tromper le peuple et à le flatter qu'à l'éclairer sur ses intérêts véritables. Par ailleurs, les sophistes ne distribuaient pas gratuitement leur enseignement. Ils se faisaient payer, et cher. De ce fait, leurs élèves se recrutaient surtout parmi les jeunes ambitieux, avides de s'emparer du gouvernement de la Cité. C'est contre ce double aspect de l'enseignement des sophistes, son caractère formaliste et sa rentabilité financière, que devait être surtout dirigée la critique de Platon.

Cependant ce premier aspect de la personnalité et de l'enseignement des sophistes ne doit pas dissimuler un second aspect beaucoup plus important : la remise en question d'un certain nombre de vérités jusque-là universellement admises et

reconnues, et l'antithèse posée par eux entre les deux notions de *nomos* et de *physis*, de la Loi et de la Nature. Les origines de ce mouvement de pensée sont multiples, mais elles doivent évidemment être liées d'une part aux progrès de la connaissance scientifique, acquis surtout en Ionie ou en Grèce d'Occident ; d'autre part aux progrès de la connaissance géographique, liés au grand mouvement de colonisation qui a mené les Grecs jusqu'aux extrémités du monde connu, au contact de peuples et de civilisations nouveaux. Les enquêtes d'Hérodote représentent à certains égards la somme de ces connaissances.

On voit bien comment alors a pu naître l'idée que la nature a ses propres lois qui ne sont pas celles des hommes, lesquelles, la diversité des expériences humaines en fait foi, sont pures conventions. Mais on voit aussi toutes les implications d'un tel raisonnement : si les lois en effet sont pures conventions créées par l'homme, et s'il leur arrive d'entrer en conflit avec les lois naturelles, alors s'impose leur remise en question. Et il ne s'agit pas seulement de la remise en question des lois morales, mais aussi et surtout des *Nomoi*, des lois de la Cité. Celles-ci en effet, que la tradition attribuait à des législateurs omniscients, sont en réalité les lois du moment et de l'époque qui les a créées. Telle loi bonne pour une cité ne l'est pas pour une autre ; ce qui est juste ici ne l'est pas nécessairement ailleurs. A la limite, une telle remise en question de toutes les lois aboutit à la négation même des Dieux.

1. **Les principaux représentants de la pensée sophistique.** — Tous les sophistes n'allèrent pas aussi loin. Certains d'entre eux cependant ont eu

à la fois une grande renommée et une influence considérable. Il faut essayer, à partir d'une connaissance souvent fragmentaire et indirecte, de dégager l'originalité de chacun par rapport à l'ensemble du mouvement.

a) Il faut d'abord mettre à part *Protagoras* d'Abdère. Il naquit probablement entre 490 et 480. Il vint pour la première fois à Athènes entre 460 et 445, se lia d'amitié avec Périclès et participa même, comme l'historien Hérodote, à l'expédition panhellénique pour la fondation en Italie du Sud de la colonie de Thourioi. Mais il revint ensuite à Athènes qu'il dut quitter en 430, alors que le cercle des amis de Périclès était tenu dans une certaine méfiance. C'est le moment où des procès furent intentés à certains d'entre eux, tels le philosophe Anaxagore ou le sculpteur Phidias, tandis que l'assemblée votait, sur proposition de Diopeithès, un décret condamnant l'athéisme. La fin de la vie de Protagoras reste très obscure.

Il avait rédigé de nombreux traités dont nous possédons seulement les titres. L'un d'eux était intitulé *Peri Politeias (Sur la Constitution)*, c'est-à-dire le titre même que reprendra Platon pour sa grande œuvre que, après les Romains, nous appelons *La République*. Un autre de ses traités concernait l'origine de l'humanité. Platon le connaissait et s'en inspire dans les propos qu'il prête à Protagoras tant dans le dialogue qui porte le nom même du sophiste parce que celui-ci est l'un des interlocuteurs de Socrate, que dans le *Théétète*, le célèbre dialogue sur la connaissance.

On a coutume de résumer en deux formules célèbres la pensée de Protagoras :

« Les dieux, je ne peux savoir s'ils existent ou s'ils n'existent pas, ni à quoi ils ressemblent, car il existe de nombreux

obstacles à un tel savoir, à la fois le manque de certitude et la brièveté de la vie humaine.

« L'homme est la mesure de toute chose, de l'être de celles qui sont et du non-être de celles qui ne sont pas. »

Platon a tiré, pour la critiquer, l'implication politique de cette dernière affirmation :

« En ce qui concerne la *Polis*, chacune d'elles après avoir déterminé ce qui est bon et mauvais, juste et injuste, bien et mal, établit en accord avec ces conceptions ce qui est légal pour elle-même, et c'est en vérité valable pour chacun, et l'on ne peut dire, en telle matière, qu'une cité a plus de sagesse qu'une autre. »

Ainsi Protagoras considérait-il l'Etat comme la source de la morale et de la loi, chaque citoyen demeurant libre de conserver *sa propre opinion*, mais tenu, *dans sa conduite*, à ne pas aller contre la volonté commune qu'expriment les lois. D'esprit démocratique, la philosophie politique de Protagoras n'était pas pour autant exclusive des autres formes de régime politique et demeurait par là même assez éclectique. Son importance tient à ce qu'elle exprimait une tendance profonde de l'esprit nouveau de la Cité : désormais l'homme, en tant que membre de la communauté civique, devient le centre d'intérêt de toute recherche philosophique. Il est certain que le triomphe de la démocratie à Athènes n'est pas étranger à cet esprit nouveau, et on peut donc à cet égard dire que Protagoras est le véritable représentant de l'humanisme péricléen.

b) Les autres « vieux sophistes », *Prodicos*, *Hippias* et *Gorgias* sont de bien moindre importance. Prodicos apparaît surtout comme un rhéteur et un moraliste. Ce que nous savons de lui par Platon prouve qu'il contribua essentiellement à définir les mots utilisés par la science politique naissante. *Hippias* d'Elis ne nous est connu que

par deux dialogues de Platon qui portent son nom. Il n'apparaît pas comme un penseur très remarquable, mais plutôt comme un vaniteux soucieux de tirer le plus d'argent possible de ses leçons et comme un bon professeur d'éloquence. Quant à *Gorgias* de Léontinoi, c'est plus encore qu'Hippias le rhéteur par excellence, celui qui apprend à jouer, à jongler avec les mots et qui devait, lorsqu'il vint à Athènes dans le dernier quart du v^e^ siècle, rassembler autour de lui tous les jeunes ambitieux de la cité.

c) Cependant une nouvelle génération de sophistes faisait son apparition dans le dernier quart du siècle. A ce moment, les conditions d'équilibre réalisées par la politique péricléenne s'étaient révélées brusquement chancelantes. La guerre du Péloponnèse n'avait pas été cette guerre courte et décisive qu'avait espérée le grand stratège. Athènes, enfermée dans ses murs, avait connu, en même temps que l'invasion de son territoire, la peste qui avait fait des coupes sombres dans sa population. Périclès avait été désavoué puis réhabilité peu avant de mourir, une des dernières victimes de l'épidémie. Mais sa succession avait été difficile à assurer. Hors d'Athènes, la misère, le désordre né de la guerre avaient suscité une lassitude générale qu'exprime assez bien la comédie d'Aristophane, la *Paix*, jouée peu avant que la paix de Nicias (421) ne vienne clore la première partie de la guerre.

Dans ce climat nouveau où la violence répond à la violence le conflit entre la Loi et la Nature va prendre une tout autre résonance et aboutir à des conclusions politiques qu'on ne pouvait deviner de prime abord. Alors que les sophistes de la génération précédente étaient des professeurs de rhéto-

rique, venus enseigner à Athènes, les sophistes de la fin du siècle sont souvent mêlés eux-mêmes à la vie politique, participent directement aux révolutions oligarchiques qui éclatent à Athènes, apparaissent ainsi plus étroitement liés à la crise politique.

Le sophiste *Antiphon*, qui vécut dans la deuxième moitié du Ve siècle, était l'auteur d'un ouvrage intitulé *Sur la vérité* dont de nombreux fragments sont parvenus jusqu'à nous. Il apparaît essentiellement comme le défenseur de la loi de nature, de la *physis*, contre tout ce qui est convention. C'est ainsi qu'il écrit : « Il est très utile de se comporter justement — c'est-à-dire conformément aux lois — quand on a des témoins de sa conduite, mais quand on n'a pas de risques d'être découvert, il n'y a pas besoin d'être juste. » Les lois sont des conventions établies par les hommes pour régler leurs rapports : la punition et la disgrâce sont les sanctions de celles-là seulement parmi les transgressions qui viennent à la connaissance des signataires du pacte. Il en va autrement des lois naturelles qui elles ne peuvent être transgressées, car on ne peut violer sans graves risques le droit naturel. Ainsi par exemple la nature a fait tous les hommes égaux puisque tous se développent, respirent, se reproduisent de la même façon. En face de la nature, Grecs et Barbares ne diffèrent pas. On voit aussitôt les prolongements et les dangers d'une telle prise de position qui allait à l'encontre du conformisme politique contemporain, de ce qui était normalement admis par un Grec du Ve siècle.

De *Thrasymaque* de Chalcédoine, un autre sophiste qui passa toute sa vie à Athènes et fut un des familiers de Socrate, nous ne connaissons la pensée que par les paroles que lui prête Platon au livre I de la *République* et par un fragment à

caractère surtout rhétorique conservé par Denys d'Halicarnasse. Même si Platon a un peu modifié la pensée de Thrasymaque et créé de toutes pièces le personnage de Calliclès qui est son pendant dans le dialogue intitulé *Gorgias*, il n'en reste pas moins vraisemblable que les idées exprimées par l'un et l'autre avaient un fondement dans la réalité.

Thrasymaque, comme Antiphon, part de l'idée de la supériorité de la loi de nature sur la loi-convention. Mais loin d'en tirer les mêmes conclusions politiques qu'Antiphon, c'est-à-dire d'affirmer l'égalité de tous devant la nature, il aboutit au contraire à une idée toute différente : pour lui la loi naturelle c'est la « loi de la jungle », c'est le droit du plus fort. Le *nomos*, la loi-convention, c'est au contraire ce par quoi les faibles essayent de se défendre. La conclusion politique arrive tout naturellement : l'homme fort, ou l'État fort, peut sans enfreindre la loi naturelle se passer des *nomoi*, les transgresser ou les ignorer. C'est ce qu'affirme Calliclès dans le *Gorgias* : l'homme supérieur ne doit tenir aucun compte de la masse faible et ignorante, et moins encore des lois émanant d'elle. Dès lors l'homme le plus heureux, le modèle vers quoi l'on doit tendre, c'est le tyran, celui qui, maître absolu du pouvoir, se laisse dominer par ses passions et s'efforce de les satisfaire toutes, sans tenir aucun compte des hommes ni des lois.

Chose curieuse, cette loi du plus fort ne s'exprime pas cependant sur le plan politique par la seule apologie de la tyrannie d'un homme sur une Cité. Elle peut aussi justifier la tyrannie d'une Cité tout entière. Et ce sont des arguments sensiblement voisins de ceux de Thrasymaque ou de Calliclès que Thucydide prête aux dirigeants de la démocratie athénienne pour justifier le sort réservé aux

habitants de la petite île de Mélos qui pendant la guerre du Péloponnèse fut durement châtiée pour avoir tenté d'échapper à la domination d'Athènes. Pour Thucydide, dont la pensée, nous y reviendrons, a été fortement marquée par l'influence de la sophistique, les arguments fondés sur la loi du plus fort pouvaient servir aussi à justifier l'impérialisme athénien.

On connaît moins bien les autres sophistes de la seconde génération. Mais tous affirmaient également la supériorité de la Nature sur la Loi, même s'ils aboutissaient à partir des mêmes prémisses à des conclusions différentes. C'est ainsi qu'*Alkidamas* en venait à mettre en question la légitimité de l'esclavage : « La Divinité a créé tous les hommes libres, la Nature n'a fait aucun esclave », tandis que *Lycophron*, tout en reconnaissant l'antériorité de la Nature par rapport à la Loi n'en affirmait pas moins que celle-ci constituait une garantie mutuelle des droits parmi les hommes, et faisait naître la Cité au moment où les lois remplaçaient le droit de nature, à la suite d'un accord mutuel, d'un « contrat » entre ses habitants. Lycophron revenait cependant à la nature en démontrant que les faibles deviennent forts en s'assemblant — ce qui justifie la démocratie — et que le pouvoir que les nobles prétendaient exercer du fait de leur naissance était une fiction, car la naissance ne pouvait fonder aucun droit.

Un dernier nom mérite enfin de retenir l'attention dans cette génération de sophistes, c'est celui de *Critias*. C'était l'oncle de Platon, et il appartenait comme lui à l'aristocratie athénienne. Ce n'était donc pas un sophiste professionnel, et nous savons qu'il s'intéressait à la musique, qu'il avait écrit des ouvrages divers, œuvres dramatiques destinées

au théâtre ou traités philosophiques et politiques. Nous possédons de son œuvre quelques fragments, le plus important provenant d'une pièce de théâtre intitulée *Sisyphe*. Critias place dans la bouche du principal protagoniste une longue tirade sur la nature de l'Etat et sur le rôle des dieux et de la religion qui est assurément la critique la plus violente formulée dans l'Antiquité contre les croyances des hommes.

« Il était une époque où la vie de l'homme était désordonnée et contrôlée par la force brutale, comme celle des bêtes sauvages. Il n'y avait alors ni récompense pour les bons, ni punition pour les méchants. Puis les hommes conçurent l'idée d'imposer des lois comme un instrument de punition, afin que la justice soit seule maîtresse et tienne en échec la violence. Si quelqu'un était dans l'erreur, on le punissait. Mais comme les lois punissaient seulement les actes de violence ouverte, les hommes continuèrent à commettre leurs crimes en secret. Alors je crois qu'un homme résolu et voyant loin aperçut à ce moment la nécessité d'un préventif qui aurait de l'effet, même lorsqu'on méditerait ou qu'on accomplirait des actes secrets. Ainsi fut introduite l'idée de divinité, d'un dieu toujours actif et vigoureux, écoutant et voyant en esprit tout ce que font et disent les hommes. »

Et Critias concluait :

« Telle fut donc l'origine de la croyance aux dieux aussi bien que de l'obéissance aux lois. »

Critias apparaît donc comme un athée convaincu, et l'on regrette de ne pas connaître mieux les autres œuvres de cet homme étonnant et sans scrupule, dont la pensée apparaît si « moderne ». Critias d'ailleurs ne se contenta pas de raisonner sur les affaires politiques, il prit une part active à celles de sa cité. Adversaire déterminé et méprisant de la démocratie, il fut condamné à l'exil et se réfugia en Thessalie où il participa à des troubles dont il n'est pas très aisé de suivre le déroulement mais qui s'achevèrent par l'établissement de la tyrannie dans

la principale cité thessalienne, Phères. Rentré à Athènes, il participa au gouvernement des Trente et fit régner la terreur à Athènes pendant quelques mois, établissant une véritable dictature, désarmant le peuple, faisant arrêter et mettre à mort tous les démocrates en vue qui n'avaient pu fuir. Comme Thrasymaque et Calliclès, il était partisan de la loi du plus fort et de la totale liberté de l'homme supérieur. Il réussit à se débarrasser de ceux qui parmi les oligarques modérés, comme Théramène, se refusaient à le suivre jusqu'au bout. Mais sa mort au cours d'un assaut lancé par les démocrates contre Athènes entraîna la chute du régime oligarchique, et la démocratie fut restaurée et consolidée pour trois quarts de siècle.

Critias apparaît ainsi comme un personnage curieux, ambigu, plein de contradictions. Mais ces contradictions étaient aussi celles de la démocratie grecque, conformiste et égalitaire, qui peu après la chute des Trente allait faire mourir celui qui apparaît pourtant dans les dialogues de Platon comme l'adversaire principal des sophistes, Socrate. Mais avant d'en venir à l'homme qui joua un rôle essentiel dans l'élaboration des doctrines politiques grecques, il faut encore citer deux œuvres qui prennent place dans l'histoire des doctrines politiques de la fin du Ve siècle et qui toutes deux nous sont parvenues sous des noms usurpés.

L'une est un fragment important trouvé dans les œuvres du mathématicien Iamblichos d'où le nom d'*anonymus Iamblichi* par lequel est désigné son auteur. L'autre est un pamphlet sur la *République des Athéniens* qui figure parmi les œuvres de Xénophon, mais dont l'auteur est un oligarque athénien de la fin du Ve siècle.

L'auteur du premier texte apparaît comme un

homme réaliste et pratique. Il ne tente pas de prouver que la justice doit être estimée pour elle-même plutôt que pour les avantages qu'elle apporte. Il conseille au contraire d'essayer d'acquérir une bonne réputation, l'habitude de la parole, de se rendre utile aux gens influents, d'obéir aux lois. Il loue la paix et l'ordre qui sont pleins d'avantages pour ceux qui possèdent des biens, mais n'en sont pas moins utiles aux pauvres, car la charité et le secours mutuel ne s'imposent qu'au sein d'une communauté qui respecte la Loi. Car c'est le mépris du *nomos* qui engendre le tyran.

Il y a là l'expression d'une morale pratique — on serait tenté d'écrire bourgeoise — qui traduit certaines transformations de la société athénienne, et qui sera développée au IVe siècle dans les écrits de Xénophon et surtout d'Isocrate.

Quant à celui que les historiens anglais appellent le « vieil oligarque », l'auteur de la *République des Athéniens*, il se livre à une critique violente et hostile de la démocratie athénienne, démontrant que la logique interne du système justifiait aussi bien la liberté laissée aux esclaves que l'anarchie générale, la promotion des médiocres et un impérialisme qui s'affirmait de plus en plus brutalement.

La sophistique, cette pensée riche, diverse, multiple se présente donc comme un des moments les plus intéressants de l'histoire de la pensée politique grecque et de la pensée politique en général. Tous les thèmes essentiels sont alors abordés et l'on regrette seulement de ne pas mieux connaître les auteurs, et par là même de déformer peut-être leur pensée. Par ailleurs ce grand mouvement d'idées coïncide avec un moment particulièrement tragique dans l'histoire d'Athènes : celui de la guerre du Péloponnèse, de l'effondrement des va-

leurs traditionnelles, de la mise en question du régime, d'une rupture de l'équilibre sur lequel reposait la puissance d'Athènes. Un homme cependant, au spectacle des maux qui accablaient sa Cité, se réfugiait dans le monde des idées et dans la recherche d'une éthique personnelle, tout en demeurant dans le siècle et en accomplissant ses devoirs civiques. Il allait marquer fortement toute la génération suivante et sa mort, au tournant du siècle, devait détourner de l'activité politique les esprits les plus brillants, donner ainsi à la pensée grecque des caractères et des prolongements nouveaux.

2. **Socrate.** — Il est peu d'hommes qui aient eu sur leurs contemporains et en particulier sur les hommes politiques une influence comparable à celle de Socrate. Nombre de ses auditeurs, Athéniens ou étrangers, ont joué un rôle politique important, ainsi Critias, Alcibiade, Lysias, etc., et leur action n'a pas pu ne pas se ressentir de l'influence de Socrate. Mais en même temps, Socrate n'ayant rien écrit, il est difficile d'apprécier cette influence de façon concrète, de mesurer ce qui lui appartient en propre, ce que ses disciples ou ennemis lui ont prêté pour appuyer leur propre démonstration.

Parmi les disciples de Socrate qui se sont faits ses porte-parole, deux doivent être mis à part, Platon et Xénophon, car leur œuvre est incontestablement dominée par l'enseignement qu'ils ont reçu d'un maître dont ils se sont attachés à défendre et à honorer la mémoire. Or entre les deux hommes qui ont également vénéré et admiré Socrate, la différence est très grande : d'un côté, on trouve l'aristocrate remarquablement intelligent, fin, sensible dont l'importance dans l'histoire de la pensée humaine est immense et qui a fini par supplanter largement son maître ; de l'autre, le « bourgeois » athénien, un peu conformiste, s'intéressant peut-être davantage à la vie politique, plus homme d'action aussi, dont la pensée est infiniment moins riche et moins profonde, mais qui pour l'historien offre l'avantage de présenter dans une langue claire les problèmes qui étaient ceux des contemporains.

Lequel des deux hommes nous a transmis le vrai visage de Socrate ? C'est là un problème quasi insoluble et qui a déjà soulevé bien des controverses. Parce qu'il est infiniment plus séduisant, on est tenté de préférer le Socrate de Platon qui explique mieux l'influence que le philosophe a pu avoir sur la jeunesse athénienne. Mais si le Socrate des premiers dialogues platoniciens est peut-être proche de son modèle, il n'en va plus de même dès la *République* où la pensée de son illustre disciple s'exprime dans toute sa vigueur et son originalité. Alors que Xénophon, parce que sa pensée est plus terne, moins personnelle aussi, reste certainement, lorsqu'il le fait parler, plus fidèle à l'enseignement de son maître.

S'il est ainsi extrêmement difficile de discerner la vraie pensée de Socrate, l'homme lui-même en revanche se dégage assez bien de la confrontation des divers témoignages contemporains. Ses origines modestes, sa laideur, son mépris pour la richesse, le caractère étonnant de ses propos étaient choses bien connues. Marié, père de famille, il n'exerçait en apparence aucun métier qui pût l'aider à vivre, bien qu'il affirme lui-même avoir appris de son père le métier de maçon. Il ne paraît pas avoir rempli de fonctions officielles, hormis celle de pry-

tane à laquelle tout Athénien pouvait accéder au moins une fois dans sa vie. Mais il affirme lui-même qu'il accomplissait avec scrupule ses devoirs de citoyens. Il avait pour auditeurs les jeunes gens les plus brillants d'Athènes et ne dédaignait pas leurs hommages. Mais il fréquentait aussi les artisans et prétendait compter parmi ses amies les courtisanes les plus en vue.

Sa méthode d'interrogation — la maïeutique — avait frappé ses disciples au point que lorsqu'ils le mettront en scène, ce sera toujours dans le cadre d'un dialogue à deux — ou plusieurs — personnages, afin que la discussion s'achève toujours par le triomphe de Socrate. Ses propos abordaient tous les sujets qui passionnaient alors les esprits éclairés, parmi lesquels les problèmes politiques, les problèmes de la Cité. Est-il possible, à travers les dialogues de Platon et ceux de Xénophon, de discerner une doctrine politique socratique ? Encore une fois la réponse n'est pas facile. Il est vraisemblable pourtant que Socrate n'éprouvait pas pour le peuple le mépris que lui prête Platon. Mais il n'était pas pour autant partisan de la démocratie, dans la mesure où elle remettait toutes les décisions importantes entre les mains d'une masse ignorante. A cet égard, toute forme de régime politique qui ne reposait pas sur une exacte appréciation du Juste et de l'Injuste lui paraissait néfaste. D'où son comportement lors du procès intenté aux généraux vainqueurs aux Arginuses, accusés de n'avoir pas pris soin des morts et des naufragés au cours de la bataille : Socrate qui était à ce moment prytane refusa de mettre aux voix le décret qui, passant outre aux dispositions légales, réclamait la mort pour les accusés. D'où aussi son attitude pendant la

tyrannie des Trente, dont Critias, son ami et son disciple était pourtant le chef : Socrate refusa de s'associer aux mesures illégales décrétées par les oligarques maîtres d'Athènes.

En effet, bien que se situant dans la tradition des sophistes quant à la relativité des lois humaines, il rejetait les conclusions qu'en tiraient certains d'entre eux sur le droit du plus fort et la possibilité de passer outre aux lois de la Cité, et cela parce qu'il croyait en une notion idéale du Juste et de l'Injuste dont la connaissance lui apparaissait comme le but suprême vers lequel devait tendre l'homme politique. D'où ses violentes critiques contre tous ceux, tyrans ou démagogues, qui « commettaient l'injustice », et sa soumission aux lois de la Cité dans laquelle il était né et où il avait choisi de vivre. Il est incontestable que c'est sa pensée réelle qu'il exprime dans la célèbre *Prosopopée des lois* du *Criton* qu'il oppose à ceux de ses disciples qui étaient prêts à l'aider à fuir pour échapper à la condamnation prononcée contre lui par les juges athéniens. De ce fait la pensée politique de Socrate apparaît surtout comme une morale politique. Ce n'est pas tant telle ou telle forme de régime, telle ou telle institution qui font une Cité juste, c'est l'usage qu'on en fait conformément à la Justice idéale.

Un dernier problème se pose : si la pensée de Socrate concernant les problèmes de la Cité s'exprime sur un plan plus moral que politique, comment expliquer son procès au lendemain de la restauration démocratique qui suivit la chute des Trente et en dépit de l'amnistie qui avait été la condition de cette restauration ?

Deux interprétations sont possibles, compte tenu des chefs d'accusation qui furent formulés contre

le philosophe : corrompre la jeunesse et négliger les dieux de la Cité. La première est strictement politique : la démocratie restaurée se serait débarrassée du maître de Critias et d'Alcibiade. On s'expliquerait ainsi le caractère d'hostilité à la démocratie de l'œuvre de ses deux principaux disciples, Platon et Xénophon, le premier renonçant à toute vie politique, tandis que le second, cinq ans après la mort de son maître, combattait dans les rangs des ennemis de sa patrie.

Mais l'interprétation peut n'être pas seulement politique, et la condamnation de Socrate s'expliquer aussi par des raisons morales. La démocratie était naturellement conformiste. Déjà au temps de Périclès, certains qui faisaient partie de l'entourage du grand stratège, avaient été accusés et condamnés pour avoir fait profession d'athéisme. Or le principal grief formulé à l'encontre de Socrate était de négliger les dieux de la Cité. La démocratie se méfiait de tous ceux qui, sous prétexte de penser en toute liberté, risquaient de compromettre l'ordre établi dans la Cité qui était moral et religieux autant que politique. En tout cas, autant que le contenu de la philosophie de Socrate, sa mort tragique devait avoir d'importantes conséquences sur la pensée politique du IVe siècle.

3. **Les répercussions de la révolution sophistique.** — Si le personnage de Socrate apparaît un peu à part et un peu exceptionnel dans l'histoire de la révolution sophistique, celle-ci n'en a pas moins exercé une très forte influence sur les contemporains, et l'on en retrouve l'écho aussi bien dans le théâtre que dans les œuvres des historiens.

Les discussions politiques apparaissent en effet en filigrane de tout le théâtre d'Euripide, contemporain de ces *dissoi logoi* d'un écrivain anonyme, qui opposaient des arguments doubles sur tous les problèmes traités par les sophistes et par Socrate (Le Vrai et le Faux, le Juste et l'Injuste, etc.). Dans les *Phéniciennes*, les propositions rivales sont l'absolutisme — la tyrannie — et l'égalité — la démocratie. C'est bien entendu la tyrannie qui est d'abord réfutée, tandis que pour justifier l'égalité, le poète s'appuie curieusement sur la doctrine de la *physis*. Dans les *Suppliantes*, Aithra, mère de Thésée, donne des conseils à son fils sur la manière de gouverner et spécialement sur les dangers qu'on court à ne pas respecter les lois :

« Ce qui évite aux cités des hommes de se briser en deux, c'est la bonne observation des lois par chaque individu (1). »

Et il est intéressant de rappeler aussi la véritable profession de foi démocratique mise dans la bouche de Thésée :

« Ne cherche pas de tyran ici ; la Cité n'est pas gouvernée par un homme, elle est libre. Le peuple est souverain, les chefs se succèdent tous les ans à tour de rôle. Le riche ne possède pas de privilèges particuliers, le pauvre est son égal (2). »

On voit donc à ce moment-là se développer une sorte de doctrine démocratique dont les principes étaient de plus en plus nettement formulés.

Mais ce contexte général de discussions passionnées sur les problèmes politiques apparaît encore plus présent dans l'œuvre de Thucydide, et explique son caractère nouveau par rapport à celle d'Hérodote. Thucydide en effet a abordé l'histoire contemporaine avec une connaissance plus étendue, mais surtout un esprit plus critique et plus « rationaliste » que celui de son devancier. Son œuvre est essen-

(1) Vers 312-313.
(2) Vers 404-406.

tiellement un récit historique, ce n'est pas un exposé de doctrines politiques. Mais il introduit dans son récit des discours et des discussions à travers lesquels nous saisissons la pensée politique des dirigeants de la démocratie athénienne en même temps que la sienne propre : quand Thucydide en effet fait parler son héros Périclès, nous ne savons pas s'il s'agit de la pensée de l'historien ou de celle du chef politique.

C'est particulièrement à travers l'oraison funèbre prononcée par Périclès en l'honneur de ceux qui avaient péri pendant la première année de la guerre que s'exprime le plus clairement l'idéal démocratique fondé sur le double principe de l'égalité et de la liberté, mais une égalité qui fait sa place au mérite et à l'éducation, une liberté qui s'accompagne du respect des lois :

« Pour le nom, comme les choses dépendent non pas du petit nombre, mais de la majorité, notre régime politique est une démocratie. S'agit-il de ce qui revient à chacun ? La loi, elle, fait à tous, pour leurs différends privés, la part égale, tandis que pour les titres, si l'on se distingue en quelque domaine, ce n'est pas l'appartenance à une catégorie, mais le mérite, qui nous fait accéder aux honneurs ; inversement, la pauvreté n'a pas pour effet qu'un homme, pourtant capable de rendre service à l'Etat, en soit empêché par l'obscurité de sa situation. Nous pratiquons la liberté, non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne : nous n'avons pas de colère envers notre prochain, s'il agit à sa fantaisie, et nous ne recourons pas à des vexations qui même sans causer de dommage, se présentent au-dehors comme blessantes. Malgré cette tolérance qui régit nos rapports privés, dans le domaine public, la crainte nous retient avant tout de rien faire d'illégal, car nous prêtons attention aux magistrats qui se succèdent et aux lois surtout à celles qui fournissent un appui aux victimes de l'injustice, ou qui sans être lois écrites, comportent pour sanction une honte indiscutée ». (1)

(1) II, 37, 1-3.

C'est parce qu'elle le mérite qu'Athènes a le droit de commander aux Grecs, d'être leur *hêgèmon*. Mais de même que le véritable chef doit respecter les lois, de même la Cité *hêgèmon* doit bien agir à l'égard de ses sujets, être pour eux un modèle plus qu'un maître. Et Périclès conclut :

« En résumé j'ose le dire, notre cité dans son ensemble est pour la Grèce une vivante leçon » (1).

Thucydide cependant n'aurait pas été fidèle à ses principes, et à l'éducation sophistique qu'il avait reçue, s'il n'avait présenté que la pensée de Périclès, s'il n'avait également donné la parole à ceux qui avaient de la démocratie une conception différente de la sienne. Et si le discours d'Athénagoras aux Syracusains contient une apologie de la démocratie encore proche de celle de Périclès, quoiqu'elle s'exprime en termes plus violents :

« On me dira que la démocratie ne satisfait ni l'intelligence ni l'équité, et que ceux qui ont l'argent sont aussi meilleurs pour exercer au mieux le pouvoir. Mais je dis, moi, d'abord, que le mot de peuple désigne un tout complet et celui d'oligarchie une partie seulement, ensuite que si les riches sont les meilleurs pour veiller aux finances, à l'intelligence revient de donner les conseils les plus sûrs, et au grand nombre de décider au mieux après s'être éclairé, qu'enfin ces trois éléments ont indistinctement, chacun en particulier et tous les trois ensemble, part égale dans une démocratie » (2).

la justification de l'impérialisme athénien par les successeurs de Périclès apparaît comme une apologie sans nuance de la « tyrannie » exercée par Athènes sur ses alliés. Ainsi dans le célèbre discours de Cléon à propos des affaires de Mitylène, où Thucy-

(1) II, 41, 1.
(2) VI, 39, 1.

dide fait dire à l'homme qui dirigeait alors les destinées d'Athènes :

« Accoutumés dans vos rapports journaliers à une confiance et à une sécurité réciproques, vous avez les mêmes dispositions envers vos alliés ; et lorsque leurs discours ou la commisération vous ont fait commettre quelque faute, vous ne songez pas que votre faiblesse entraîne pour vous un péril, sans vous attirer de leur part aucune reconnaissance. Vous oubliez que votre domination est une véritable tyrannie, imposée à des hommes malintentionnés, qui n'obéissent qu'à contrecœur, qui ne vous savent aucun gré des concessions, onéreuses pour vous, que vous leur faites, mais qui se soumettent moins par déférence que par nécessité » (1).

A quoi fait écho quelques années plus tard le discours d'Euphémos aux gens de Camarina, en Sicile :

« Aussi n'irons nous pas faire de phrases et dire qu'il est raisonnable que nous l'exercions cet empire, pour avoir été seuls à anéantir le Barbare, ou pour avoir, en affrontant le péril, cherché la liberté de tels peuples particuliers plutôt que celle de tous les Grecs et la nôtre la première : on n'encourt pas l'envie à assurer son salut de la manière appropriée. Eh bien aujourd'hui c'est également en vue de notre sécurité que nous sommes en Sicile... » (2).

Ce thème des relations entre cités, on le retrouve tout au cours du récit de l'historien, dans les discours d'Alcibiade, de Nicias, ou du Syracusain Hermocratès, dans le célèbre dialogue de Mélos. C'est la première fois dans l'histoire de la pensée politique qu'au problème de la nature de l'Etat et des rapports entre gouvernés et gouvernants est lié celui des rapports internationaux, des rapports de cité à cité, problème que la guerre a rendu actuel et qui deviendra un des grands thèmes de la littérature politique du IVe siècle.

On voit par là le grand intérêt de l'œuvre de

(1) III, 37, 1.
(2) VI, 88, 2.

Thucydide qui, tout imprégnée des discussions qui animaient alors les cercles politiques, des querelles intérieures ou internationales, devait fournir aux écrivains postérieurs des sujets de réflexion et des exemples, cependant que l'histoire devenait un instrument pour la compréhension non seulement du passé, mais du présent et de l'avenir.

On constate ainsi l'extrême richesse de la pensée politique grecque à la fin du Ve siècle. On ne peut manquer d'être frappé par son caractère abstrait mais en même temps par ses rapports étroits avec la réalité contemporaine. Cette période en effet marque un tournant essentiel dans l'histoire des cités grecques. Elle devait déterminer l'orientation nouvelle de la pensée politique au IVe siècle.

CHAPITRE III

LE DÉVELOPPEMENT DE LA PENSÉE POLITIQUE AU IVe SIÈCLE

Le IVe siècle est le grand siècle de la pensée politique grecque, celui qui a vu naître les doctrines les plus riches en prolongements de toute sorte.

Si l'on trouve dans cette pensée politique des survivances des grands thèmes débattus dans la période précédente, en particulier celui des rapports de la Nature et de la Loi, il n'en reste pas moins que les doctrines politiques qui s'expriment au IVe siècle présentent une grande originalité par rapport à celles du siècle précédent, et cela pour deux raisons : d'une part les préoccupations économiques et sociales apparaissent à côté de raisonnements plus abstraits sur la forme des *politeiai* ; d'autre part, avec l'aggravation des désordres politiques, un nouveau courant de pensée se développe, qui croit trouver la solution de ces désordres dans la remise de l'autorité absolue entre les mains d'un chef prédestiné et qui par là même annonce l'idéologie qui triomphera avec les monarchies hellénistiques.

Ces caractères nouveaux sont évidemment liés à la crise que traverse alors le monde grec et qu'il importe de définir avant d'envisager les solutions proposées par les théoriciens pour y faire face.

I. — La crise générale du monde grec au IVe siècle (1)

Une grave crise caractérise en effet le monde grec au IVe siècle, crise qui apparaît essentiellement comme le résultat du grand conflit qui a opposé les cités grecques de 431 à 404.

1. La crise économique et sociale. — *a)* Elle se présente essentiellement comme une crise agraire : la guerre en effet a entraîné la dévastation des champs et des vergers, et la reconstitution des vignobles et des oliveraies est longue et difficile au lendemain de la guerre, d'autant plus longue et difficile que l'état de guerre sévit dans le monde grec de façon presque permanente pendant tout le siècle. La conséquence de cet état de fait c'est que de nombreuses terres sont abandonnées par leurs propriétaires, ou laissées en friche, l'endettement pour entreprendre une remise en culture apparaissant comme un fait exceptionnel. La misère de la petite paysannerie apparaît comme un phénomène largement répandu dans le monde grec, même à Athènes qui pourtant dispose encore d'un capital économique considérable. On ne saurait manquer d'évoquer ici le témoignage d'Aristophane sur la misère des petits paysans athéniens au début du IVe siècle, tel qu'il s'exprime à travers ses dernières comédies, l'*Assemblée des femmes* et surtout *Ploutos*.

Mais cette misère générale n'aboutit pas partout aux mêmes conséquences : à Athènes, la plèbe rurale misérable vient grossir les rangs de la popu-

(1) Ce problème a été abordé dans *La fin de la démocratie athénienne* (Paris, Presses Universitaires de France, 1962). Nous nous bornons ici à dégager les grandes lignes des conclusions énoncées dans cet ouvrage.

lation urbaine et vit des maigres salaires et surtout des différentes indemnités allouées par la Cité. Ailleurs, et surtout dans les cités oligarchiques, l'agitation est plus violente, et l'on voit réapparaître les vieux mots d'ordre d'abolition des dettes ou de partage des terres, cependant que le mercenariat fournit la solution la plus facile et la plus immédiate à la misère, d'autant que les circonstances générales s'y prêtent.

b) Cependant la crise agraire se double dans les grandes cités marchandes, et en particulier à Athènes, d'une crise économique plus générale, caractérisée à la fois par le ralentissement de la production et le ralentissement des échanges. Il faut une fois encore revenir à l'exemple athénien, mais c'est le mieux connu et c'est en grande partie celui à partir duquel raisonnaient les théoriciens politiques. Or un ouvrage comme les *Poroi* de Xénophon est à cet égard particulièrement important. Il atteste à la fois que l'exploitation des mines à Athènes connaît un sérieux ralentissement par rapport à la période précédente, mais aussi que les marchands étrangers ne sont plus aussi nombreux au Pirée et que de ce fait les revenus de la cité diminuent. On sait par ailleurs que l'industrie céramique a perdu l'importance qu'elle avait encore au Ve siècle, et plaidoyers et décrets apportent des témoignages éloquents sur les difficultés qu'a Athènes à s'approvisionner en blé, singulièrement dans la seconde moitié du siècle.

Les raisons de cette crise sont multiples et ce n'est pas ici le lieu de nous y arrêter longuement : les guerres incessantes, l'insécurité des mers, la perte de l'hégémonie en mer Egée ne sont pas à négliger. Mais il faut faire également intervenir le développement aux marges du monde grec de

civilisations nouvelles dans des régions jusque-là traditionnellement clientes des Grecs.

c) Quoi qu'il en soit, les conséquences de cette crise se traduisent par une modification profonde des rapports sociaux et la rupture de l'équilibre qui avait permis le brillant développement de la civilisation athénienne — et grecque en général — au Ve siècle. On assiste d'un côté au développement de la richesse privée, du luxe de l'habitation ou du vêtement pour un petit nombre de gens qui spéculent sur la terre ou exploitent les difficultés financières des négociants et des armateurs, d'autre part à l'aggravation de la misère du plus grand nombre dont le mécontentement se traduit ici ou là par une agitation politique qui dresse les « pauvres » contre les « riches », et partout par une crise qui affecte le fonctionnement des institutions politiques traditionnelles.

2. **La crise politique.** — Elle apparaît en effet comme découlant directement de cette crise sociale, mais elle revêt des formes différentes à Athènes, à Sparte et dans les autres parties du monde grec.

A Athènes, la crise revêt un caractère particulier du fait de la nature du régime qui, il faut bien le préciser, n'est pourtant jamais menacé et subsiste jusqu'à la victoire d'Antipatros en 322. En effet la multiplication des procès, le poids accru des charges pesant sur les riches pour assurer le fonctionnement des institutions et le paiement des différents *misthoi* (confiscations, liturgies diverses) entraînent la désaffection des riches à l'égard de la démocratie belliciste. D'autre part on constate une désaffection égale des pauvres, plus soucieux d'assurer leur existence quotidienne que de participer à la vie de la cité, comme en témoigne la créa-

tion du *misthos ecclesiasticos* au début du siècle.

De ce fait toute la vie politique se trouve faussée : des factions se constituent unissant stratèges et orateurs. Les premiers, utilisant une armée formée en grande partie de mercenaires, tendent de plus en plus à devenir des soldats professionnels, tandis que les seconds entraînent par la magie de leur talent oratoire une assemblée de plus en plus indocile et irresponsable, prête à abandonner ceux qu'elle a suivis avec enthousiasme, si le succès ne couronne pas leurs entreprises. La guerre seule et la politique impérialiste apparaissent aux dirigeants de la démocratie comme susceptibles de maintenir le régime, de procurer les ressources indispensables à son bon fonctionnement. Mais la guerre de mercenaires coûte cher, l'argent est rare, il faut le prendre là où il est, chez les riches que l'on s'aliène ainsi davantage. D'où l'affaiblissement de la cité au moment où il lui faudrait bander toutes ses énergies pour faire face au danger macédonien.

Ailleurs, l'agitation politique s'accompagne souvent de révolutions brutales et sanglantes, comme c'est le cas à Argos par exemple. Ces révolutions sont souvent le fait de tyrans, chefs de mercenaires qui profitent des troubles pour s'emparer du pouvoir, tout en faisant miroiter aux yeux de leurs partisans l'abolition des dettes ou un nouveau partage des terres, et en n'hésitant pas, pour venir à bout de leurs adversaires, à émanciper les esclaves : ainsi Denys à Syracuse, Euphron à Sicyone, Cléarchos à Héraclée. La lutte contre la subversion intérieure est au centre des préoccupations du stratège Enée de Stymphale qui rédige dans les années 60 un traité *De la défense des villes*. Sparte même, pourtant vantée pour la stabilité de ses institutions, n'échappe pas au péril puisque, au début du siècle, le complot de Cinadon menace un moment la paix intérieure. Et au début du siècle suivant, ce sont ses rois eux-mêmes qui se feront les défenseurs du programme révolutionnaire.

On conçoit ce qu'a pu être, face à ces périls, l'inquiétude des écrivains politiques et des penseurs qui, découvrant pour la première fois le lien entre le déséquilibre social et le déséquilibre politique, sont amenés à envisager les remèdes propres à résoudre l'un et l'autre. Remarquons tout de suite qu'il s'agit le plus souvent de théories abstraites, qui ne débouchent pas sur un programme d'action précis. Les écrivains du IVe siècle constatent et suggèrent plus qu'ils ne proposent, et tous sont étrangers à l'action politique. Mais leurs œuvres témoignent d'un climat général et sont le reflet de préoccupations qui devaient être partagées par nombre de leurs lecteurs et de leurs auditeurs. Quatre noms méritent d'être retenus parmi ceux auxquels on peut être tenté de prêter des théories politiques : ceux de Platon, de Xénophon, d'Isocrate et d'Aristote.

Platon et Xénophon sont tous deux des disciples de Socrate, mais qui ont acquis leur originalité propre par rapport au maître dont ils prétendent rapporter fidèlement les paroles. Le premier, philosophe aristocratique, demeure volontairement, après la mort de Socrate, à l'écart de la vie politique athénienne. Il ne songera à passer du domaine de la théorie à celui de la pratique que lors de ses malheureuses expériences siciliennes. Le second, homme de guerre autant qu'écrivain politique, historien, économiste même, passe le plus clair de sa vie en exil. D'intelligence moyenne, sans grande envergure, il n'en apporte pas moins, sur l'évolution des doctrines politiques au IVe siècle, un témoignage capital.

Isocrate, professeur de rhétorique, maître d'éloquence réputé qui attire à lui les jeunes gens des plus grandes familles d'Athènes et d'ailleurs, apparaît comme le véritable « publiciste » de l'époque, dont l'œuvre évolue en liaison étroite avec les événements politiques, sorte de « journaliste » clairvoyant et lucide, mais aussi bourgeois conformiste dont les réactions sont révélatrices de toute une classe de la société athénienne.

Aristote enfin, philosophe, historien, savant, rhéteur dont l'œuvre immense témoigne des transformations qui s'opèrent au cours du siècle. Disciple de Platon, il s'en éloigne assez rapidement et incarne l'idéal qui sera celui de l'époque hellénistique dans les cités grecques réduites à n'être plus que des villes aux horizons limités : un idéal de paix sociale fondé sur la prédominance d'une bourgeoisie moyenne.

Entre ces quatre hommes, il y a des traits communs : tous sont Athéniens, ou — comme Aristote — ont choisi de vivre à Athènes ; tous voient donc les problèmes sous l'angle un peu particulier des relations avec la démocratie athénienne. Or tous sont également hostiles à cette démocratie, soit par principe, soit parce que la démocratie extrémiste les gêne ou les indigne. D'où un certain éclairage de leurs œuvres qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on aborde l'étude de leurs théories sociales et politiques.

II. — Les théoriciens du IVe siècle en face de la crise sociale

Le problème de l'inégale répartition des richesses et de la disparition de la classe moyenne paysanne est apparu aux théoriciens du IVe siècle comme le

problème fondamental, celui d'où découlait tout le reste. Pour le résoudre, ils ont proposé des solutions différentes qu'il peut être commode de grouper sous trois rubriques :

1. **Les théories « communistes ».** — Il s'agit de théories qui visent à supprimer pour tout ou partie de la population la libre disposition de la terre et des fruits qu'elle porte, de faire de cette terre et des instruments de culture (hommes, animaux, outils) le bien commun de l'ensemble des citoyens, et dans certains cas, de prévoir aussi une répartition égale des fruits.

Il est bien certain qu'à l'arrière-plan de toutes ces constructions il y a l'exemple spartiate. Ce n'est pas ici le lieu de revenir sur un problème qui n'a pas fini de diviser les modernes comme déjà il divisait les anciens. Mais il est incontestable qu'encore au début du IVe siècle, si cela cesse d'être vrai un demi-siècle plus tard, le régime spartiate se caractérisait par son caractère communautaire, lié au fait que, théoriquement au moins, la terre était à Sparte propriété de la communauté des *Homoioi*, des Egaux, ce qui entraînait pour ceux-ci des règles de vie austères auxquelles nul Spartiate ne pouvait se soustraire et que symbolisaient les *syssities*, les repas pris en commun autour du traditionnel « brouet noir ». Ce communisme spartiate avait pour corollaire l'existence d'une classe d'hommes de condition inférieure, les Hilotes, qui cultivaient les *cleroi*, les lots de terre des *Homoioi*, lesquels jusqu'à 60 ans devaient se consacrer uniquement à leur vie militaire et aux exercices physiques. Certes il n'est pas toujours aisé de faire la part de la réalité et de ce qu'un historien a appelé le « mirage spartiate » dans les descriptions que nous ont

laissées les anciens du régime lacédémonien. Il n'en reste pas moins que l'exemple spartiate ne doit pas être perdu de vue si l'on veut comprendre les théories qui s'expriment au IVe siècle chez certains écrivains politiques. Malheureusement, nous n'avons aucun moyen certain de mesurer l'importance de ces théories « communistes » dans la pensée politique grecque. Un seul témoignage, mais il est de taille, nous prouve en tout cas qu'elles n'étaient pas ignorées du public populaire : une des dernières comédies d'Aristophane, *L'assemblée des femmes*, les prend en effet pour cible. On a dit que *L'assemblée des femmes* était une réponse à la *République* de Platon. C'est possible, encore que cela soulève de nombreux problèmes de datation. On voit mal cependant pourquoi Aristophane aurait porté sur la scène un sujet pareil, s'il ne s'était agi que de répondre à une œuvre qui ne devait être accessible qu'à un petit nombre. Certes le thème prêtait à tous les grossissements comiques, et Aristophane ne s'en est pas privé. Mais pour faire rire ses spectateurs, encore fallait-il qu'il évoque des questions qui ne leur étaient pas étrangères, des théories dont on parlait à Athènes.

Quelles étaient ces théories ? Force est d'avouer notre ignorance. Beaucoup plus tard, abordant dans la *Politique*, au livre II, l'examen des constitutions présentées comme étant les meilleures, Aristote cite avec Platon, Phaléas de Chalcédoine et Hippodamos de Milet. En fait, il paraît difficile de faire de la *politeia* de Phaléas de Chalcédoine, dont nous ignorons par ailleurs qui il fut, un prototype des *politeiai* communistes. Tout au plus préconise-t-il une égalité de la propriété, la terre étant répartie en lots égaux et inaliénables. Or égalité ne veut pas dire mise en commun des biens. Pour

Hippodamos de Milet, célèbre architecte et urbaniste, qui élabora les plans du Pirée et de la colonie panhellénique de Thourioi, le problème est plus complexe :

« Il projetait, nous dit Aristote, une Cité composée de dix mille citoyens et divisée en trois classes, l'une d'artisans, l'autre d'agriculteurs, la troisième étant une milice pourvue d'armes. Il divisait aussi le territoire en trois parties, l'une sacrée, l'autre publique, et la dernière privée ; sacrée celle dont les revenus devaient subvenir au culte traditionnel des dieux ; publique celle d'où les militaires devaient tirer leur subsistance ; privée celle des agriculteurs » (1).

Ainsi les deux tiers du territoire de la Cité d'Hippodamos échappaient à l'appropriation privée, mais pas le dernier tiers, et Aristote ne manque pas de souligner l'inconvénient qu'il y a de laisser subsister côte à côte deux formes de propriétés différentes. Par ailleurs ne sont astreints à une vie communautaire que les guerriers qui constituent l'une des trois classes de la Cité, les deux autres étant libres de vivre à leur guise.

Il est évident que le « communisme » d'Hippodamos, cet excentrique qui scandalisait les Athéniens par le soin qu'il portait à son ample chevelure et par la simplicité trop étudiée de ses vêtements, a pu inspirer le communisme platonicien. Mais celui-ci apparaît beaucoup plus rigoureux, plus total. Platon en effet supprime toute propriété, individuelle ou collective sur la terre. Les gardiens et les auxiliaires ne posséderont rien en propre. Ils jouiront seulement du travail des laboureurs qui pourvoiront à tous leurs besoins. Il y a là bien entendu une construction idéale qui correspond aux conceptions éthiques du philosophe plus qu'à un réel choix politique. Platon a démontré que la propriété qui fait naître l'amour des richesses était un mal : cela

(1) II, 8, 4, 1267 *b* 30-37.

entraîne nécessairement la condamnation de toute forme de propriété.

Platon, on le sait, a même poussé plus loin son raisonnement dans un souci de rigueur théorique. La négation de la propriété privée débouche sur la collectivisation des femmes et des enfants, et pour ces derniers sur une éducation communautaire, réglée par la Cité, qui s'inspire évidemment de l'exemple spartiate. Platon en décrivant cette Cité idéale imaginait-il sa réalisation possible ? On peut en douter. Tout au plus la présentait-il comme un modèle dont les hommes s'étaient depuis longtemps éloignés. Son communisme par ailleurs était d'essence aristocratique. C'était l'idéal de vie proposé à une communauté de sages et de philosophes. A cet égard on a pu parler à propos de la *République* de l'influence possible des doctrines pythagoriciennes. Aristote, plus proche des réalités que son maître, n'a pas manqué d'exercer sa critique contre des théories qui lui paraissaient humainement irréalisables, usant des arguments traditionnels que les hommes au cours des siècles ont toujours avancés pour justifier la propriété privée. Mais par-delà ces remarques banales, il a mis très justement l'accent sur ce qui constituait le point faible de la construction platonicienne : la condition de la troisième classe, celle des travailleurs manuels, qui *auraient dû* être des esclaves comme à Sparte pour que le système soit viable. S'ils restent des hommes libres, capables même de procréer des gardiens ou des auxiliaires, alors conclut Aristote

« on aura nécessairement deux Etats en un seul, et même deux Etats hostiles l'un à l'autre, car des gardes il (Socrate) fait comme les défenseurs de la Cité, tandis que des agriculteurs, des artisans et des autres il fait des citoyens ordinaires » (1).

(1) II, 5, 20, 1264 *a* 24-27.

Le « communisme » du IVe siècle ne débouche donc pas réellement sur une perspective politique. Simple construction de l'esprit, il ne pouvait en aucune manière apparaître comme une solution à la crise que traversait la Cité grecque.

2. **Le rétablissement de la classe moyenne.** — La seconde grande œuvre théorique de Platon, les *Lois*, se rattache à tout un courant d'idées qui apparaît vers la fin du Ve siècle, et qui repose sur la conception générale d'une démocratie modérée et limitée. Sur le plan économique qui nous intéresse ici, cette démocratie modérée n'est que l'expression politique d'une société de petits ou de moyens propriétaires fonciers, libres et indépendants, garantis contre l'extrême pauvreté et l'extrême richesse par la nature même de leurs biens, et par le soin qu'ils apportent, dans une vie pacifique et calme, à leur mise en valeur.

Bien entendu, il ne s'agit en aucune manière de réaliser une absolue égalité des biens-fonds, et aucun des théoriciens du IVe siècle ne fait sienne la revendication populaire du partage des terres. Mais il est concevable qu'une redistribution du sol permette, tout en respectant l'inégalité originelle, d'éviter les méfaits d'une trop grande richesse ou d'une trop grande pauvreté.

Platon, dans les *Lois*, abandonne résolument le communisme de la *République*. Tous les citoyens de la colonie imaginaire dont les trois interlocuteurs du dialogue essaient d'élaborer la *politeia* recevront un *cleros*, un lot de terre inaliénable. Les *cleroi* seront de dimensions sensiblement égales, et ils comprendront des terres de même valeur. Mais à ce bien-fonds initial pourront s'ajouter des biens mobiliers plus ou moins importants, mais tels que

la fortune des plus riches ne puisse excéder le quadruple de celle des plus pauvres. De quoi se composeront ces biens mobiliers, dans quelle mesure l'inégalité prévue et limitée des fortunes n'affectera-t-elle pas l'égalité foncière ? Platon n'a pas posé ces questions et Aristote une fois encore lui en fait le reproche (1).

Platon par ailleurs reste fidèle au principe de l'interdiction faite aux citoyens de se livrer au commerce et à l'industrie, réservée aux métèques, dont la fortune est également limitée de façon très stricte. Enfin, si le principe du communisme est abandonné en ce qui concerne la propriété des biens, il subsiste une jouissance commune des fruits sous le contrôle très strict de la Cité. Il faut remarquer par ailleurs que le travail de la terre est réservée aux esclaves dont les redevances servent à l'entretien de la Cité tout entière.

A la différence de Platon, Aristote ne se présente pas en réformateur absolu, nous avons déjà eu l'occasion de le souligner. Certes, il s'efforce de cerner les contours de ce que devait être la Cité idéale, d'en poser les principes. Mais il ne perd jamais de vue la réalité historique concrète.

Or, ce qui lui apparaît avant tout indispensable c'est d'assurer l'équilibre social de la Cité par un développement de la classe moyenne. En effet :

... « les citoyens de cette classe ne désirent pas le bien d'autrui comme les pauvres, et ne sont pas comme les riches un objet d'envie et de jalousie ». (2)

Avec l'avènement de la classe moyenne prendront fin le déséquilibre politique et l'acharnement des

(1) *Politique*, II, 6, 10-15, 1265 *a* 38-1265 *b*.
(2) *Politique*, VI, 9, 7, 1295 *b* 30-32.

luttes sociales. De plus l'aspiration naturelle des hommes à l'égalité se trouvera satisfaite.

Le principe admis, il reste à savoir comment Aristote entend renforcer cette classe moyenne et de quels éléments elle se composera. Aristote propose que les excédents de revenus de la Cité soient remis et distribués au peuple par sommes suffisamment importantes « pour que chacun puisse acheter un coin de terre ou se livrer au commerce » (VII, 3, 4, 1320 *a* 38). Remarquons que ce n'est pas là une mesure révolutionnaire, mais qui correspond au contraire à l'esprit de la Cité, communauté d'hommes libres auxquels les revenus de la Cité appartiennent tout naturellement. De telles distributions n'étaient pas un fait nouveau. Elles sont peut-être à l'origine de la création de la monnaie. Elles se retrouvent, dans l'Athènes du IVe siècle, dans l'institution du *theorikon* dont le montant variait en fonction des excédents budgétaires. L'idéal d'Aristote était, par le moyen de ces distributions, de recréer une société de petits producteurs directs.

Mais la réalisation d'un tel idéal supposait un équilibre social et politique que le monde grec du IVe siècle était loin de posséder. Pour accomplir cette révolution « par en haut » qu'Aristote préconisait, il aurait fallu que l'Etat ne fût ni celui des riches, ni celui des pauvres. Dans l'état actuel des choses, cela impliquait l'exclusion des pauvres — maîtres de l'Etat athénien — de la communauté civique.

Or, par là Aristote rejoignait tout un courant de la pensée politique athénienne qui s'était exprimé dès la fin du Ve siècle, dans les milieux de démocrates modérés, partisans de la « République des Paysans » ou de la « République des Hoplites ».

Chez ces hommes plus directement liés aux réalités politiques, il n'était pas question de modifier le régime de la propriété, non plus que d'égaliser ou du moins de limiter les fortunes privées : le triomphe de la classe moyenne serait assuré par l'exclusion pure et simple des plus pauvres de la communauté politique. Les paysans hoplites redeviendraient le support naturel de l'Etat, le propriétaire paysan étant par excellence le représentant de ces classes moyennes dont la stabilité était la condition même de tout équilibre politique. Si Euripide, Xénophon, Aristote chantent les louanges du paysan c'est parce que la possession d'un petit domaine en fait un ennemi des troubles et de l'agitation de l'Agora, un adversaire de la politique belliciste des démagogues. C'est ce même souci d'équilibre social et politique qui fait souhaiter aux hommes politiques modérés l'exclusion des thètes du corps civique actif, et que l'exercice des droits politiques soit réservé à la classe des cavaliers et des hoplites qui se confond en fait avec celle des petits et moyens propriétaires fonciers. A cet égard il est intéressant de citer les paroles que Xénophon prête à Théramène, leur chef à la fin du Ve siècle, et qui constituent un véritable programme de l'oligarchie modérée :

« Pour moi, Critias, j'ai toujours été l'ennemi de ceux qui croient que la démocratie ne sera belle que quand les esclaves et les miséreux qui vendraient la cité pour une drachme auront part au gouvernement ; et je suis d'autre part toujours opposé aux idées de ceux qui pensent qu'il ne peut y avoir une bonne oligarchie avant qu'ils aient mis la cité sous la tyrannie de quelques personnes. Mais s'entendre avec ceux qui sont à même de servir comme hoplites ou comme cavaliers, voilà la politique que j'ai toujours jugée la meilleure, et je n'ai pas changé d'avis » (1).

(1) XÉNOPHON, *Helléniques*, II, 3, 48 et ss.

Sur les modalités mêmes de cette exclusion des pauvres, il faut avouer notre ignorance. S'agissait-il de les écarter purement et simplement de la cité, de les « priver de leur patrie » comme le dira un adversaire de ces modérés, ou d'en faire des citoyens mineurs, ce qu'Aristote à la fin du siècle appelle des citoyens « sujets » et que la démocratie bourgeoise appellera plus pudiquement des citoyens « passifs » ? Rien ne permet de trancher sur ce point, puisque les deux révolutions oligarchiques que connut Athènes à la fin du Ve siècle, et dont le programme était au départ celui des modérés, tournèrent court. Ceux-ci n'avaient pourtant pas renoncé à faire triompher leur point de vue, puisque, au lendemain de la restauration démocratique de 404, ils s'efforcèrent de faire passer un décret qui aurait réservé aux seuls possesseurs d'un bien-fonds l'exercice des droits politiques. Le décret fut repoussé et jusqu'en 322 il ne fut plus question à Athènes d'exclure les pauvres de la cité. Les partisans de la « République des Hoplites » n'en demeuraient pas moins persuadés du bien-fondé de leurs théories. Mais en fait, dans une Athènes qui s'appauvrissait chaque jour, la démocratie devenait de plus en plus le gouvernement des pauvres, et même la défaite de 338 n'amena pas la remise en question du régime.

Cependant, de plus en plus nettement se faisait jour chez certains théoriciens politiques l'idée qu'une autre solution permettrait de se débarrasser des plus pauvres, naturels fauteurs de troubles : la colonisation.

3. L'impérialisme et la colonisation. — Ç'avait été en fait la solution adoptée par les Grecs aux VIIIe et VIIe siècle. Le grand mouvement de colo-

nisation qui avait eu pour conséquence la création de cités grecques sur tout le pourtour de la Méditerranée n'était pas seulement la conséquence des troubles qui avaient éclaté ici et là dans le monde grec et de la crise agraire qui était souvent à l'origine de ces troubles. Mais si d'autres facteurs étaient intervenus pour contraindre les Grecs à l'exil, il n'en reste pas moins vrai que la colonisation, en particulier en Italie du Sud et en Sicile avait été aussi un moyen de résoudre cette crise. Cependant les dernières grandes fondations coloniales se situent à la fin du VI^e siècle. Au V^e siècle, un nouvel équilibre se crée par l'hégémonie qu'exercent certaines cités comme Athènes sur le reste du monde grec, hégémonie qui permet à la cité dominante de préserver à l'intérieur un précieux équilibre sans avoir à sortir des limites de son territoire.

Mais à l'aube du IV^e siècle, l'impérialisme s'exerçant aux dépens des Grecs n'est plus possible. La guerre du Péloponnèse a été pour cela le moment décisif, et les éphémères tentatives spartiate ou thébaine démontrent, s'il en était besoin, qu'au IV^e siècle aucune cité n'est vraiment capable d'établir son hégémonie sur le reste du monde grec. Dans le même temps, les anciens domaines de colonisation s'émancipent économiquement et politiquement. Cela est vrai aussi bien de l'Italie méridionale ou de la Sicile que de la région pontique. Il faut donc trouver de nouvelles terres de colonisation pour exporter ce trop-plein d'hommes qui vont grossir les rangs des armées de mercenaires et sont une proie pour tous les aventuriers. D'où l'apparition de ce qu'on pourrait appeler de nouvelles théories impérialistes.

Elles s'expriment dès le début du siècle dans

l'*Anabase* de Xénophon, lorsque celui-ci propose d'installer en Thrace ceux qui en Grèce manquent du nécessaire quotidien. Certes la Thrace n'était pas une *terra incognita* pour les Grecs. Mais la puissance accrue des rois Odryses à la fin du V^e et au début du IV^e siècle rendait plus difficile l'installation de colonies dans leur pays. On peut admettre cependant que Xénophon songeait alors à cette partie de la Thrace où vivaient des tribus non encore politiquement organisées, où les indigènes, pour reprendre une expression qu'il emploie dans les *Helléniques*, étaient encore *abasileutoi*, non soumis à l'autorité d'un roi.

Mais c'est avec Isocrate surtout que devait au cours du IV^e siècle prendre forme ce nouvel impérialisme. Et si lui aussi a pu un moment songer à la Thrace, c'est surtout l'Asie Mineure qui lui paraît devoir être la terre d'élection de ces nouvelles colonies qui présenteraient sur les anciennes cet avantage qu'au lieu d'être des colonies de telle ou telle cité, elles seraient panhelléniques (comme avait déjà essayé de l'être Thourioi au V^e siècle). Pourquoi l'Asie Mineure ? C'est que cette partie de l'Empire perse qui était la plus familière aux Grecs semblait relativement facile à conquérir étant donné le déclin de la puissance des Achéménides.

La conquête de l'Asie était donc l'objectif qu'il fallait proposer à une Grèce divisée qui regagnerait ainsi son indépendance et y trouverait son unité. Mais précisément l'unité panhellénique apparaissait comme la condition préalable du succès. Dès 380, dans le *Panégyrique*, Isocrate le proclamait bien haut, espérant qu'Athènes saurait réaliser l'union souhaitée, en faisant taire ses ambitions, en renonçant à l'impérialisme agressif qui l'avait conduite au bord de la ruine. Les faits allaient

cependant ôter à Isocrate ses illusions, et vers le milieu du siècle, il lui semblait que seul un homme supérieur serait capable de réaliser cette union et de mener à bien la guerre contre la Perse, et que cet homme était Philippe, le roi des Macédoniens en qui la plupart de ses compatriotes voyaient au contraire l'ennemi juré d'Athènes. Isocrate devait mourir peu après Chéronée, cette victoire militaire qui faisait de Philippe l'*hegemon* des Grecs, mais Alexandre, le fils de Philippe, allait réaliser le rêve du vieux rhéteur athénien.

Isocrate avait bien vu que l'obstacle essentiel à l'unité des Grecs était non seulement le particularisme des cités, mais aussi et surtout les luttes acharnées qui opposaient ces cités les unes aux autres et qui étaient elles-mêmes le reflet d'un grave déséquilibre politique. La crise économique et sociale ne pouvait être résolue que dans la mesure où serait surmontée la crise politique.

III. — Les théoriciens en face de la crise politique

Sur le plan strictement politique, la pensée grecque du IVe siècle se présente à la fois comme l'héritière de tout le courant sophiste qui l'a précédée, mais aussi comme le témoin de l'évolution contemporaine. D'où sa grande originalité et aussi son avenir dans l'histoire des doctrines politiques.

A première vue cependant, les penseurs grecs du IVe siècle paraissent surtout soucieux de se distinguer des sophistes. Non seulement ils lancent contre eux des attaques personnelles, mais en outre alors que les sophistes proclamaient bien haut la relativité de toute loi, les écrivains politiques du IVe siècle érigent au contraire la Loi en

valeur absolue et font preuve en la matière d'un conformisme total. Quand ils s'efforcent, comme l'avait déjà fait Hérodote, de classer les différentes *politeiai*, ils font intervenir le plus souvent comme critère essentiel permettant de distinguer les bonnes des mauvaises le respect des lois. C'est parce que les lois sont souvent violées que la démocratie athénienne est condamnée par eux. C'est au contraire parce que les Spartiates sont demeurés fidèles aux lois de Lycurgue qu'ils sont cités en exemple aux autres Grecs.

Cependant, nous le verrons en particulier à propos des théories monarchistes, les théoriciens politiques du IVe siècle ne sont pas aussi conformistes sur le problème de la loi qu'il apparaît d'abord. Leur conception de la toute-puissance du savoir, fruit d'une bonne éducation, les amène à admettre que celui ou ceux qui le détiennent puissent modifier les lois, les *nomoi*. Mais à la différence des sophistes ce n'est pas par une quelconque supériorité naturelle, ce n'est pas par la force qu'ils justifient cette transgression des lois : seul l'autorise un savoir patiemment et longuement acquis.

Mais à vrai dire, le problème des lois, de leur origine et de leur relativité s'estompe au IVe siècle derrière le problème fondamental de la *politeia* : en face du déclin de la démocratie athénienne, en face de la grave crise sociale et politique qui secoue le monde grec, les écrivains politiques du IVe siècle ont essayé de déterminer ce que devait être la meilleure *politeia* et certains d'entre eux ont tenté d'élaborer, à partir de la réalité, une Cité idéale.

Le terme *politeia* est souvent employé au IVe siècle avec un sens voisin de celui que les juristes romains donneront au mot latin *civitas* : la

politeia c'est le droit de cité, et en régime démocratique, le droit de participer à la vie politique. Mais précisément parce que « participer à la *politeia* » signifie aussi participer à la vie politique telle qu'elle est organisée dans la Cité, le terme *politeia* devient synonyme de constitution : c'est alors l'ordre établi entre les différents pouvoirs. Enfin quand les théoriciens politiques du IVe siècle emploient le mot *politeia*, ils le chargent souvent d'un sens plus riche, plus nuancé aussi, qui embrasse l'ensemble des problèmes philosophiques et moraux qui se posent à l'homme vivant en société : ainsi Platon définit la *politeia* comme la nourriture de l'homme, Isocrate dit qu'elle est l' « âme » de la Cité, et Aristote qu'elle en est le principe vital, et qu'elle doit en déterminer le but final, que tous les écrivains du IVe siècle identifient avec le bonheur.

On comprend que de ce fait leur recherche de la *politeia* idéale ne se soit pas bornée à une simple analyse critique des institutions politiques. Cherchant avant tout à créer les conditions du bonheur de l'homme, ils faisaient œuvre de moralistes autant que de théoriciens politiques. Mais, partant d'une analyse de la réalité concrète, ils n'en allaient pas moins s'efforcer, à partir de cette réalité, d'élaborer des constructions qui constituent une contribution importante à l'histoire des doctrines politiques. Et de ce fait, ils allaient donner au mot *politeia* le sens le plus général, celui de constitution que nous conserverons.

Les écrivains politiques du IVe siècle avaient hérité du siècle précédent une classification des *politeiai* qu'ils n'ont fait le plus souvent que reprendre avec de légères modifications. Trois types fondamentaux étaient reconnus : le gouvernement du *démos* ou démocratie ; le gouvernement du

petit nombre ou oligarchie ; le gouvernement d'un seul ou monarchie.

1. **La démocratie.** — Il est habituel de considérer la pensée politique grecque du IVe siècle comme l'expression de l'hostilité à la démocratie athénienne répandue alors dans les milieux cultivés. De fait, ces écrivains, ces philosophes qui vivent à Athènes, plus ou moins mêlés à la vie politique de la cité, critiquent volontiers un régime dont le principe même, la souveraineté du *démos* ignorant, ne pouvait les satisfaire. Le milieu social auquel la plupart d'entre eux appartenaient les incitait par ailleurs à rejeter une *politeia* fondée sur l'égalité de tous, des bons et des méchants, des riches et des pauvres, des philosophes et des *banausoi*.

Mais plus encore que les principes, c'était la réalité même de la démocratie athénienne qui détournait d'elle les théoriciens politiques : le *démos* à leurs yeux se confondait de plus en plus au IVe siècle avec la masse des hommes libres pauvres, et cela entraînait l'injustice, l'anarchie, l'abandon des lois des ancêtres, tandis que la *misthophorie*, la rétribution des services publics, habituait les citoyens à l'oisiveté et grevait le trésor public.

De cette condamnation, tous ne tiraient pas cependant les mêmes conclusions. Platon seul la jugeait irrémédiable. A ses yeux, jamais les avis de la multitude ne pourraient déterminer ce qui était juste et ce qui ne l'était pas. Dans la *République* (492 *b-c*) il décrit de façon saisissante ce manque de jugement qui est le propre de la foule assemblée :

« ... lorsqu'ils siègent ensemble, en foule pressée, dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres,

dans les camps, et dans quelque autre réunion publique, et qu'ils blâment ou applaudissent à grands cris certaines paroles ou certaines actions, également outrés dans leur huées et dans leurs applaudissements et que les rochers et les lieux où ils sont font écho à leurs cris et doublent le fracas du blâme et de la louange... ».

Platon concluait qu'il était impossible que le peuple soit philosophe. Sa condamnation de la démocratie s'intégrait dans l'ensemble de sa philosophie, particulièrement dans sa théorie de la connaissance et sa conception aristocratique de la science réservée à un petit nombre d'élus. Certes, il lui arrive parfois de reconnaître que la démocratie peut être un régime « agréable » où « il fait bon vivre », et lui-même s'en est accommodé après ses malheureuses expériences siciliennes. Mais c'est là une concession à la réalité, contraire à tous ses principes.

Les autres écrivains politiques du IVe siècle ont une position bien plus nuancée. Xénophon n'a pas d'opposition de principe à la souveraineté du *démos*. Ce qu'il regrette, c'est la forme extrême qu'a prise la démocratie contemporaine et son opinion est au fond celle qu'il prête à Théramène dans les *Helléniques*, qu'il faut réserver les droits politiques à ceux qui peuvent s'équiper en hoplites et assurer la défense de la Cité.

C'est aussi le point de vue d'Isocrate. S'il condamne véhémentement la démocratie contemporaine, c'est pour mieux vanter les mérites de la démocratie des ancêtres, de la *patrios politeia*. Ce riche « bourgeois » athénien n'a comme véritable grief contre le régime politique de sa cité que les charges qu'il fait peser sur les possédants. Il ne repousse pas la souveraineté populaire, à condition qu'elle soit contenue dans certaines limites, et qu'en particulier les magistratures soient réservées à un petit nombre de privilégiés.

C'est aussi ce à quoi aboutit Aristote au terme d'une longue analyse consacrée à la démocratie. Lui non plus n'est pas un adversaire irréductible du principe de la souveraineté populaire.

« Car il est possible que ceux qui composent la multitude, bien que chacun d'eux ne soit pas un homme supérieur, l'emportent, lorsqu'ils sont réunis, sur les hommes éminents, non pas individuellement, mais pris dans leur ensemble » (1).

Cette supériorité peut même se situer sur le plan moral, car la foule est plus difficile à corrompre que le petit nombre. Cependant, s'il accepte comme Isocrate que le peuple ait part aux délibérations publiques, il lui refuse le droit de remplir les magistratures les plus importantes, financières et militaires. Par ailleurs il souhaiterait que la démocratie fût davantage respectueuse des lois. Pour cela, il est nécessaire que les décisions les plus graves ne soient pas prises par une assemblée turbulente : seuls les citoyens éminents doivent décider de la paix et de la guerre et des affaires les plus importantes. Cela revient à fragmenter le pouvoir délibérant, sans pour autant accroître celui des magistrats ; ceux-ci doivent faire preuve de modération dans tous leurs actes, afin de se concilier la foule. Par ailleurs les charges publiques doivent comporter plus d'obligations que de profits, seule manière d'ôter à la multitude des pauvres l'envie d'y accéder.

Aristote admet donc le principe sur lequel est fondée la démocratie, mais à condition d'y introduire quelques correctifs dont l'objet essentiel est de mettre fin à l'antagonisme entre pauvres et riches dont la démocratie est le théâtre, et d'empêcher que la démocratie ne s'identifie comme dans

(1) *Politique*, III, 6, 4, 1281 *a* 40 et ss.

l'Athènes contemporaine au « gouvernement des pauvres ». Par là même la démocratie aristotélicienne apparaît bien proche des formes modéréesde gouvernement oligarchique qu'il préconisait par ailleurs.

2. **L'oligarchie.** — Dans le dernier tiers du ve siècle on avait coutume de distinguer parmi les oligarques deux tendances, une tendance modérée et une tendance extrémiste. Les modérés n'avaient pas d'hostilité de principe à l'égard du régime démocratique : ils souhaitaient seulement exclure de la communauté politique certaines catégories sociales, essentiellement les artisans et tous ceux qui formaient la classe des thètes, ceux qui ne possédaient rien et étaient selon la formule de Théramène « prêts à vendre la cité pour une drachme » (1).

Ce programme modéré, nous en retrouvons l'écho dans la pensée politique du ive siècle. Xénophon, à travers toute son œuvre, chante les louanges de la classe paysanne, insiste sur la valeur morale et sur les qualités militaires de l'homme habitué à travailler aux champs, sur la valeur éducative de l'agriculture, véritable école de courage et de prévoyance. Isocrate, lorsqu'il évoque avec nostalgie la *patrios politeia* ne manque pas de rappeler qu'alors les citoyens vivaient des revenus du sol et servaient eux-mêmes comme hoplites. Platon à la fin de sa vie élabore dans les *Lois* une Constitution qui se rapproche du programme de l'oligarchie modérée : tous les citoyens de sa Cité modèle, au nombre de 5 040, reçoivent un *cléros* qui fait d'eux des agriculteurs aisés. Les artisans, les commerçants n'ont pas droit de cité et toute

(1) Cf. *supra*, p. 58.

activité autre que rurale est interdite aux citoyens.

Encore plus évidente est la sympathie d'Aristote pour l'oligarchie modérée. Dans l'*Athenaion Politeia* il ne manque pas de faire l'éloge de la Constitution élaborée en 411 et il est clair que Théramène a ses préférences. Quand il passe du plan historique au plan théorique, dans la *Politique*, on voit bien qu'il ne fait que systématiser l'expérience politique des modérés athéniens. Lui aussi tient la classe des agriculteurs pour la plus sûre politiquement : retenus en effet par leur travail les paysans n'ont pas le loisir de tenir souvent des assemblées générales. Ils fuient l'*agora* et répugnent à prendre des décrets à tort et à travers. Une Constitution reposant sur une paysannerie de condition aisée est donc le plus sûr garant du maintien de l'ordre et de la paix sociale.

C'est pourquoi nous l'avons déjà dit la reconstitution de cette paysannerie aisée apparaissait aux théoriciens comme la solution à tous les maux dont souffrait la Cité. Mais aucun d'entre eux n'envisageait les conditions concrètes de cette reconstitution qui supposait une nouvelle répartition du sol, inimaginable sans révolution dans la Grèce du ive siècle. Or la révolution leur paraissait à tous le mal le plus redoutable. Mieux valait dès lors s'accommoder des régimes existants. On comprend ainsi qu'aucun des théoriciens politiques du ive siècle n'ait envisagé une action concrète pour assurer le triomphe de ses idées. D'autant que dans l'Athènes du ive siècle, les « modérés » étaient surtout des pacifistes, soucieux de maintenir une paix relative dans la mer Egée afin de diminuer le poids des charges pesant sur les possédants.

Quant aux extrémistes, qui étaient représentés à la fin du ve siècle par Critias et son groupe de

jeunes aristocrates plus ou moins liés au courant sophiste, ils avaient été déconsidérés par leur double échec, leurs compromissions avec Sparte, les violences auxquelles ils s'étaient livrés pendant la courte période de la tyrannie des Trente. On peut évidemment se demander si Platon, mettant en scène Calliclès ou Thrasymaque, entendait faire allusion à des contemporains qui eussent défendu les mêmes positions. En tout cas, ils demeuraient isolés, sans influence réelle sur le plan politique, et les grands théoriciens du IVe siècle n'avaient pour ces hommes qui prônaient le crime, l'injustice, le mépris des lois que méfiance et hostilité.

Mais ils n'approuvaient pas non plus le sens nouveau qu'avait pris l'oligarchie au IVe siècle, se confondant de plus en plus avec ce que Xénophon dans les *Mémorables* appelle la « ploutocratie », c'est-à-dire le gouvernement des riches, *ploutoi*. C'était là la conséquence d'une évolution générale dans le monde grec qui avait placé la richesse mobilière au même rang que les formes plus anciennes fondées sur la possession du sol. Dans nombre de cités, oligarchie signifiait gouvernement des riches, l'accès aux magistratures et aux fonctions étant soumise à la possession d'un certain cens. Or de cette oligarchie fondée sur la richesse les théoriciens ne voulaient pas. Assurément il faut ici nuancer : Isocrate ou Xénophon n'étaient pas hostiles aux possédants, le premier surtout, s'il leur arrivait de mépriser les *banausoi* enrichis ou les marchands spéculateurs. Mais chez Platon la condamnation est totale :

« N'y a-t-il pas, en effet, écrit-il dans la *République*, entre la richesse et la vertu cette différence que, placées l'une et l'autre sur les plateaux d'une balance, elles prennent toujours une direction contraire ? » (550 *e*).

Une oligarchie fondée sur le cens est pour lui la pire de toutes les *politeiai*.

Aristote, plus réaliste, constate l'existence de telles oligarchies et cherche les moyens de les rendre plus acceptables à la masse des pauvres par une série de mesures destinées à pallier les inconvénients de la toute-puissance des riches : abaissement du cens pour élargir le corps délibérant, participation limitée des pauvres à certains honneurs, comme cela se pratiquait à Marseille ou à Héraclée du Pont, et bien entendu respect des lois qui constitue, comme déjà pour la démocratie, la meilleure garantie contre les excès de toute sorte.

Ainsi, il importe de nuancer l'affirmation traditionnelle du caractère oligarchique de la pensée politique grecque du IVe siècle. Dans la tradition de l'oligarchie modérée, elle condamne en général les outrances des extrémistes. Dans la mesure où l'oligarchie contemporaine tend de plus en plus à se confondre avec le gouvernement des riches, elle s'en détourne également. Mais elle est oligarchique cependant car, dans l'absolu, elle ne peut admettre de Cité parfaite que dirigée par des hommes ayant reçu une certaine éducation, qui suppose des loisirs, l'aisance matérielle ou encore une organisation de la société telle que l'élite des dirigeants soit entièrement libérée du souci de son entretien. La place accordée à l'éducation, à la *Païdeia*, par les penseurs grecs du IVe siècle, la nature même de cette éducation les conduisent à réserver peu à peu le droit de diriger la Cité à ceux qui en auront reçu le fruit. C'est avec Platon que cette exigence atteint son plus haut point. Toute son œuvre tend à démontrer que le pouvoir politique doit être réservé au sage, au philosophe, c'est-à-dire à l'homme instruit du Juste, du Beau et du Bon, au

seul qui soit capable de parvenir à la connaissance véritable. A lui seul doit être confié le gouvernement de la Cité qu'il partage avec un petit nombre d'élus. On comprend qu'une telle exigence aboutisse en fait à la monarchie.

3. Les tendances monarchistes au IVe siècle. — Platon n'était pas seul à parvenir à cette conclusion. A travers les doctrines politiques du IVe siècle se dégagent en effet des tendances monarchistes qui annoncent et préparent l'époque hellénistique et constituent l'aspect le plus original de ces doctrines. Mais avant de les exposer, il importe d'abord de définir ce qu'un Grec entendait par monarchie. Nous partirons d'une définition d'Aristote :

« Les différentes espèces de monarchies, écrit-il dans la *Politique*, sont au nombre de quatre : l'une, celle des temps héroïques, librement consentie mais limitée à certaines attributions ; car le roi était stratège et juge et maître de tout ce qui avait rapport au culte des Dieux ; la seconde, celle des Barbares, est absolue, héréditaire et fondée sur la Loi ; la troisième, celle qu'on appelle *aisymnétie*, est une tyrannie élective ; la quatrième est celle de Lacédémone ; c'est à proprement parler une stratégie à perpétuité et héréditaire... Il y en a encore une cinquième où un seul homme est maître de tout » (1).

Si nous laissons de côté l'*aisymnétie*, phénomène transitoire qui est apparu à l'époque archaïque dans certaines cités à la faveur de la rédaction des lois, les Grecs connaissaient donc quatre types de monarchie : la monarchie héroïque, celle qui existait à Sparte, la monarchie perse et la tyrannie.

Il est bien évident que les deux premières formes de monarchie n'avaient que peu d'attrait pour les adversaires de la démocratie, partisans d'un régime fort, d'un gouvernement plus efficace qui mettrait

(1) *Politique*, III, 10, 1-2, 1285 *b* 20-30.

fin à l'anarchie et rétablirait l'ordre et la sécurité ; quant à la monarchie orientale, elle paraissait inacceptable à l'*intelligentsia* athénienne parce qu'elle réduisait les sujets à la condition d'esclaves, incompatible avec la liberté de l'homme grec.

Mais les Grecs ne pouvaient non plus souhaiter un retour à la tyrannie qu'avaient connue leurs ancêtres. En effet, si cette tyrannie d'autrefois avait eu des aspects positifs que certains d'entre eux étaient prêts à reconnaître, comme en témoignent les appréciations d'Aristote sur Pisistrate ou sur Périandre de Corinthe, elle s'était aussi accompagnée de violences que les tyrannies contemporaines, et particulièrement celle de Denys à Syracuse, avaient remises en honneur, sans les aspects positifs qu'avait eus la tyrannie archaïque. De ce fait, la tyrannie ne présentait qu'un bilan négatif. Elle apparaissait comme un pouvoir « absolu et arbitraire » qui se souciait de l'intérêt du seul tyran au mépris de celui de tous les autres. Parvenu au pouvoir, le tyran ne songe qu'à spolier les riches car il a besoin d'argent pour satisfaire à ses plaisirs et pour payer le service de ses mercenaires sur la force desquels repose son autorité. Il n'hésite pas, pour se rendre maître de la Cité, à laisser entrevoir la suppression des dettes et le partage des terres, c'est-à-dire les deux principaux points du programme révolutionnaire dans le monde grec du IVe siècle. Et cependant les pauvres même, qui pourtant ont appelé le tyran de leurs vœux, ne tardent pas à s'en repentir. La tyrannie en effet fait naître la misère :

« ... pour que le peuple ait besoin d'un chef et aussi pour que les citoyens, appauvris par les impôts, soient obligés de songer à leurs besoins quotidiens et conspirent moins contre lui » (1).

(1) Platon, *République*, 566 *e*-567 *a*.

Enfin, la tyrannie entraîne aussi la déchéance morale des citoyens : la délation devient une pratique courante. Les réunions d'amis, les repas en commun, tout ce qui fait l'attrait de la vie d'un homme libre, doivent disparaître car le tyran vit dans la terreur des complots. La peur règne dans la Cité, chacun devenant pour son voisin un ennemi virtuel. La tyrannie aboutit ainsi à avilir les citoyens, à faire naître entre eux la méfiance, à leur ôter toute possibilité d'action. Cela rejoint l'avilissement du barbare en face du roi tout-puissant. Par là même, tout comme la monarchie perse, la tyrannie n'est pas digne de l'homme grec. Cela implique-t-il que doive être rejeté le principe du gouvernement d'un seul homme ? Il ne le semble pas. Ce qu'on reproche au tyran, ce n'est pas tant d'être seul à décider, mais de le faire sans qu'aucune supériorité morale ou intellectuelle puisse justifier cette prééminence, de le faire aussi non pas dans l'intérêt de tous, mais pour son seul avantage. Au contraire, le principe monarchique en soi, loin d'être mauvais, peut être la source de bien des avantages pour la Cité. Mais il faut alors que l'homme qui tient entre ses mains la totalité du pouvoir soit digne de l'exercer : au tyran les théoriciens politiques du IVe siècle opposent donc celui qu'ils appellent le Roi et qui en est comme le négatif, un négatif paré de toutes les qualités qui manquent au premier.

Le Roi s'oppose au tyran par son origine même :

« Des causes diamétralement opposées donnent naissance à chacune de ces deux monarchies : la royauté a été établie pour soutenir la classe aisée contre toutes les entreprises de la multitude, et dans cette classe on nomme roi l'homme le plus distingué par sa vertu, la noblesse de ses actions ou parce qu'il appartient à une famille qui réunit ces titres de gloire. Le tyran au contraire est pris dans le sein du peuple et de la multitude : on l'oppose aux hommes puissants, afin que le peuple n'ait pas à souffrir de leurs violences » (1).

Loin de troubler l'ordre, il veut et doit protéger « les riches possédants contre les injustices et le peuple contre les outrages ». Son autorité étant librement consentie par tous, nul ne songe à la renverser si ce n'est pour des motifs inavouables ou injustifiés. Et surtout, il assure le maintien de l'ordre parce que son pouvoir est efficace.

Cette efficacité paraît à Isocrate la meilleure justification du pouvoir monarchique : dans son *Nicoclès*, il insiste sur les qualités qui lui paraissent essentielles, la permanence et l'unité, la première assurant la continuité de la politique de la Cité, la seconde évitant le partage des responsabilités qui aboutit à l'irresponsabilité. La même idée se retrouve dans l'*Archidamos* lorsque Isocrate oppose les armées placées sous les ordres de nombreux chefs irresponsables à l'armée idéale soumise à un seul chef doté d'une autorité sans partage. Il est bien certain que le rhéteur athénien pensait alors aux forces de sa cité opposées à celles de Philippe.

Ce souci d'efficacité dans l'action, si on le retrouve chez tous les théoriciens n'est pas cependant prédominant. Les penseurs grecs du IVe siècle se préoccupent davantage des implications morales de la politique que de la politique elle-même. Platon, Xénophon, Isocrate, Aristote affirment avec plus ou moins de vigueur la nécessité pour réformer la Cité de rendre les citoyens meilleurs, et pour ce faire, de remettre le pouvoir entre les mains de l'homme prédestiné, de l'homme supérieur seul capable par son exemple même de réaliser

(1) ARISTOTE, *Politique*, VIII, 8, 2, 1310 *b* 7-14.

les transformations qu'exige l'anarchie contemporaine et les désordres politiques et sociaux. L'expression la plus parfaite de cette conception de la monarchie royale se trouve dans le philosophe-roi de la *République* de Platon. Platon, constatant qu'aucune des *politeiai* actuelle ne convient au vrai sage, pense que la solution des problèmes de la Cité ne sera pas trouvée avant que :

« ... ce petit nombre de philosophes qu'on traite non pas de méchants, mais d'inutiles, soient forcés par les circonstances à s'occuper bon gré mal gré de la Cité, et que la Cité soit contrainte de leur obéir, ou avant que les dynastes, ou les rois actuels ou leurs fils s'éprennent par quelque inspiration divine d'un véritable amour pour la vraie philosophie » (1).

C'est alors seulement, quand le philosophe aura pris le pouvoir qu'il parviendra à changer la foule et à assurer son bonheur. Platon cependant, dans son dialogue, ne se montre pas encore nettement partisan du gouvernement d'un seul. Mais dans les dialogues ultérieurs, dans le *Politique* et dans les *Lois*, Platon s'affirme plus résolument monarchiste au moment où il s'efforce, en pratique, de trouver en Sicile un roi-philosophe. On sait combien ses expériences siciliennes allaient être pour lui décevantes. Il n'en conclut pas moins, dans les *Lois*, que s'il y a un jour un homme de caractère vraiment royal, il faudra lui confier la direction de la Cité, car lorsque l'homme qui détient le pouvoir est à la fois sage et tempérant, alors la *politeia* idéale est réalisée, et la Cité connaît véritablement le bonheur. On retrouve la même conclusion, avec un peu plus de réticence, chez Aristote.

En quoi réside cette supériorité qui justifie le gouvernement royal ? Avec Platon la réponse est

(1) *République*, 499 *b-c*.

aisée : le roi, nous l'avons vu, doit être un philosophe, c'est-à-dire atteindre à la plus haute vertu morale et à la connaissance supérieure du Sage. Seul il possède la vraie science, seul il distingue le Juste de l'Injuste, le Bien du Mal.

Xénophon ou Isocrate n'ont pas des exigences morales aussi élevées. Néanmoins on trouve exprimée par eux la nécessité pour le roi d'une connaissance meilleure, fruit souvent de l'expérience. Ainsi Xénophon remarque-t-il dans la *Cyropédie* « les hommes obéissent plus volontiers à celui qu'ils croient plus éclairé qu'eux-mêmes sur leurs propres intérêts » (I, 6, 21) tandis qu'Isocrate invite le jeune roi de Chypre, son correspondant, à s'inspirer de la philosophie et de l'expérience quotidienne et conclut :

« Considère que la conduite la plus digne d'un roi est de n'être l'esclave d'aucun plaisir et de commander à ses désirs plus encore qu'à ses compatriotes » (1).

Mais une fois admise la supériorité du Roi sur ses sujets, il reste à en fixer les limites, à se demander dans quelle mesure elle s'accommode du respect dû aux lois de la Cité. Nous l'avons vu en effet, les théoriciens politiques du IVe siècle s'accordent tous pour faire du respect des lois le critère de distinction entre les bonnes et les mauvaises constitutions. C'est par là que le roi diffère du tyran. Xénophon dit d'Agésilas, le roi de Sparte son contemporain :

« Parmi les plus grands services qu'il ait rendus à son pays je place aussi celui-ci qu'étant le plus puissant dans la cité il était aussi visiblement le plus soumis aux lois » (2).

Les choses cependant ne sont pas aussi simples : le pouvoir absolu du Roi est justifié par le fait qu'il

(1) *A Nicoclès*, 29.
(2) *Agésilas*, VII, 2.

est supérieur à ses sujets, qu'il a acquis par l'expérience ou par une grâce divine un savoir supérieur à celui du commun des mortels. Cet homme au-dessus des autres hommes ne peut-il être placé également au-dessus des lois humaines, au-dessus des lois de la Cité ? Platon répond par l'affirmative. Dans la mesure où les lois ont été faites par la masse ignorante, sont le résultat de l'expérience plus que du savoir, il est bien évident que le philosophe ne saurait inconditionnellement s'y soumettre. Certes, il est inadmissible de se rebeller contre les lois : c'est pourquoi Socrate a eu raison d'accepter son sort. Mais le Roi-philosophe qui a besoin d'une entière liberté pour construire l'Etat idéal et qui par définition ne peut mal faire, doit pouvoir préalablement faire place nette de tout le passé.

C'est dans l'un des derniers dialogues de Platon, le *Politique*, que nous trouvons exprimés les arguments les plus frappants en faveur de la liberté du Roi devant une loi inadaptée aux transformations d'une réalité sans cesse mouvante :

« Parmi les *politeiai*, celle-là sera uniquement la vraie *politeia* qui montrera des chefs doués d'une science véritable et non d'un semblant de science, et que ces chefs s'appuient sur des lois ou s'en passent, qu'ils soient agréés ou seulement subis, riches ou pauvres, rien de tout cela ne doit compter... et qu'il leur faille tuer ou exiler celui-ci ou celui-là pour purger ou assainir la Cité, exporter des colonies comme on essaime des abeilles pour la faire plus petite, ou bien importer des citoyens de l'étranger et créer des citoyens nouveaux pour la faire plus grande, tant qu'ils s'aident de la science et de la justice pour la conserver, et de mauvaise la rendre meilleure possible, c'est alors et ainsi définie qu'une *politeia* doit être la seule droite *politeia* » (1).

Ainsi Platon accepte le recours à la violence : le ou les chefs de la Cité pourront exiler ou tuer qui

(1) *Politique*, 293 *d-c*.

ils jugeront bon, et n'auront pas besoin du consentement de tous pour s'imposer. Leur origine importe peu, et la richesse ne constitue en rien un privilège. Mais il faut que le ou les « politiques » soient en possession de la science véritable. Par là, Platon dénonce aussi bien les régimes où l'exercice du pouvoir est fondé sur la possession d'un certain cens que ceux comme la démocratie athénienne où les dirigeants ignorants prétendent être capables de juger de tout. Il n'est pas sans intérêt de voir Platon compter au nombre des actes que le « politique » pourra accomplir en toute liberté la fondation d'une colonie ou la création de *néopolitai*. On peut supposer que dans le premier cas, Platon songeait peut-être aux entreprises des tyrans de Sicile, mais aussi à cette colonisation d'un nouveau genre dont rêvaient nous l'avons vu certains penseurs du IVe siècle qui y voyaient un moyen de se débarrasser des éléments les plus turbulents. Quant à la création de *néopolitai*, elle n'était pas vue avec faveur par tous ceux qui risquaient de devoir partager avec d'autres les privilèges attachés à la qualité de citoyen. Certes, Aristote en faisait un des critères de l'évolution démocratique, s'appuyant en particulier sur l'exemple de Clisthène. Et l'on sait que les tyrans s'empressaient de donner à leurs partisans la qualité de citoyen. Mais la démocratie athénienne du IVe siècle était jalouse du droit de cité qu'elle ne distribuait que parcimonieusement, et au lendemain de la restauration démocratique de 404/403, on s'était empressé de remettre en vigueur la loi périclléenne de 451. C'est donc une mesure illégale aux yeux de ses compatriotes que Platon reconnaissait à la liberté du « politique ». Il faut se rappeler toutefois que la mission de celui-ci serait précisément de rendre ces nouveaux citoyens autant

que les anciens meilleurs qu'ils n'étaient avant lui.

Ainsi donc, dans le *Politique*, Platon aboutit-il à une définition de la monarchie absolue dans laquelle toute la souveraineté réside désormais dans la seule personne du Roi, du chef supérieur auxquels tous doivent se soumettre. Mais ce même dialogue qui contient une condamnation de la Loi que les sophistes ne récuseraient pas, amorce cependant un retour vers le respect dû aux lois que Platon prêchait au début de sa vie et qui justifie le titre même de son dernier dialogue. En effet le respect des lois est nécessaire, mais comme « second parti ». Il n'y a qu'une seule droite *politeia*, celle dans laquelle le pouvoir absolu appartient au « politique », à celui qui sait et qui n'a nul besoin de s'inspirer des lois promulguées par ses devanciers ou par lui-même lorsqu'elles ont cessé de correspondre à la réalité du moment. Les autres *politeiai* ne sont que des imitations de cette droite *politeia*. Pour subsister, il leur faut au contraire imposer le respect des lois et punir quiconque les transgresserait, et la distinction entre bonnes et mauvaises *politeiai* reste fondée sur ce critère. Mais cela ne joue pas pour le « politique ». Il est d'ailleurs intéressant de citer la conclusion du philosophe car elle révèle son amertume :

« Mais puisqu'en fait, comme nous le disions, il ne pousse pas de roi dans les cités comme il en éclot dans les ruches, tout de suite unique par sa supériorité de corps et d'âme, il faut donc se rassembler pour écrire des codes, en essayant de suivre les traces de la seule véritable *politeia* » (1).

Les autres écrivains politiques du IVe siècle ont sur ce problème de la monarchie des opinions moins subtiles et moins complexes. Isocrate, qui

(1) *Politique*, 301 *a*.

glorifie Thésée le roi légendaire d'Athènes et insiste sur son respect des lois affirme dans un autre discours que « la volonté des rois est la plus impérieuse des lois », n'hésitant pas ainsi à se contredire pour les besoins de la cause. Quant à Aristote, il conclut ainsi son analyse de la royauté :

« Si un citoyen a une telle supériorité de mérite ou si plusieurs citoyens, trop peu nombreux cependant pour former à eux seuls une Cité, sont tellement supérieurs qu'on ne puisse comparer à tous les autres ni le mérite, ni l'influence politique de ce ou de ces citoyens, il ne faudra plus les regarder comme faisant partie de la Cité. Ce serait leur faire tort que les y admettre sur le pied de l'égalité, eux qui l'emportent tant sur les autres. Il semble en effet qu'un être de cette espèce doive être considéré comme un dieu parmi les hommes. On voit donc que les lois ne sont nécessaires que pour les hommes égaux par leur naissance et par leurs facultés. Quant à ceux qui s'élèvent à ce point au-dessus des autres, il n'y a point pour eux de lois, ils sont eux-mêmes leur propre loi» (1).

Ce texte appelle plusieurs remarques : Aristote insiste sur le caractère exceptionnel de cette supériorité. Il ne croit guère (lui, le maître d'Alexandre !) à l'existence de tels hommes extraordinairement doués. Mais il en admet la possibilité et en tire toutes les conséquences logiques. Par ailleurs, il conclut ce développement en disant qu'il faut considérer un être de cette espèce « comme un dieu parmi les hommes ». C'est déjà l'affirmation du caractère divin du monarque absolu qu'Alexandre fera sienne.

Mais alors se pose un dernier problème : une fois admise la supériorité d'un individu, une fois librement consentie l'obéissance à ses décrets et à sa volonté, peut-on admettre que cette supériorité soit transmissible ? En effet, ce n'est plus la naissance qui, au IVe siècle, peut justifier l'accès

(1) *Politique*, III, 8, 1-2, 1284 *a* 2-14.

à la royauté. Que la supériorité soit morale, intellectuelle, ou qu'elle embrasse tous les domaines de l'activité humaine, elle est d'abord *personnelle*, fruit d'une lente éducation, et par conséquent intransmissible.

De fait, Platon admet que la science royale n'est pas héréditaire : dans la *République*, il n'établit pas de cloisons étanches entre les trois classes de citoyen. Mais chez d'autres apparaît la justification du pouvoir héréditaire par le biais de l'homme providentiel : en effet, si la supériorité est le fruit d'un savoir patiemment acquis, elle résulte aussi d'un choix des dieux qui inspirent certains hommes qui, soit par la parole, soit par l'action, doivent entraîner les autres. Or si la divinité peut choisir un individu, elle peut aussi choisir une lignée. C'est la conclusion à laquelle parvient Aristote :

« Lors donc qu'il se trouve une famille entière ou un seul individu, doué de vertus tellement éminentes qu'elles surpassent celles de tous les autres, alors il est juste que cette famille soit élevée au pouvoir royal et qu'elle soit maîtresse de tout, et qu'on fasse roi cet individu si éminent » (1).

Ainsi, les grands théoriciens politiques du IVe siècle, à travers leurs contradictions, leurs réticences, les précautions aussi auxquelles ils étaient astreints vivant et écrivant dans la cité « qui déteste le plus fortement le pouvoir autoritaire », s'affirment-ils finalement partisans du pouvoir d'un seul. Chez tous, la royauté apparaît comme la meilleure *politeia*. On peut évidemment se demander dans quelle mesure ces théories monarchistes dépassaient le cadre d'un cercle limité d' « intellectuels », hostiles à la démocratie. Il n'est pas aisé de répondre à une telle question,

(1) *Politique*, III, 11, 12, 1288 *a* 15-19.

car il est presque impossible de connaître l'opinion des autres Grecs, et même pour rester à Athènes, de cette minorité active qui avait coutume de suivre régulièrement les séances de l'Assemblée et du Tribunal et qui constituait le principal soutien des orateurs populaires. Il se peut qu'ait existé chez eux une certaine nostalgie de l'homme providentiel, en liaison avec la désaffection pour la démocratie, pour son fonctionnement régulier, et plus encore pour toute activité politique concrète. L'engouement pour certains hommes politiques paraît chose évidente au IVe siècle. Déjà Alcibiade, à la fin du siècle précédent, avait su déchaîner chez ses compatriotes un enthousiasme qui tenait plus à sa personne qu'à son mérite. Au IVe siècle, ce sont les stratèges qui tendent à se placer au-dessus des lois de la Cité, forts de l'ascendant qu'ils ont acquis sur leurs soldats. Pour tous les déshérités, les pauvres contraints de se louer comme mercenaires, le chef qui remporte la victoire et en tire les moyens d'assurer la subsistance de ses hommes est tout à la fois la Loi et la patrie, au-dessus des lois de la Cité et de toute loi quelle qu'elle soit.

Mais cette mystique du chef, si elle existe évidemment dans le monde particulier des mercenaires, se rencontre-t-elle parmi les citoyens pauvres d'Athènes, ceux qui assistent aux séances de l'*Ecclésia*, discutent sur l'*Agora* ou déchargent le blé dans les docks du Pirée ? On ne peut fonder une réponse que sur quelques remarques. Aristophane insiste sur le fait que l'opinion publique à Athènes est méfiante envers tous les aspirants à la tyrannie, et les nombreux décrets par lesquels le *démos* a envisagé les mesures à prendre contre un tel danger témoignent en faveur de cette méfiance. Platon affirme que le *démos* craint par-

dessus tout les hommes supérieurs, et Isocrate, s'adressant au roi de Macédoine Philippe II, remarque :

« ...Les Grecs n'ont pas l'habitude de supporter la monarchie, tandis que les autres peuples ne peuvent régler leur vie sans cette forme de domination » (1).

En fait, les Athéniens au moins demeuraient attachés à la démocratie et hostiles à tout ce qui pouvait rappeler la tyrannie des Pisistratides. Quant aux autres Grecs, il faut bien avouer que nous ignorons ce qu'ils pensaient. Mais le souci avec lequel ils préservèrent, tant sous la domination macédonienne, que sous celle de Rome, leurs institutions traditionnelles, témoigne à tout le moins qu'ils n'étaient pas sensibles au développement des doctrines monarchistes. Celles-ci, en tout état de cause, traduisaient en fait les préoccupations d'un petit groupe d'intellectuels, inquiets devant le déséquilibre social et politique, et prêts à placer leur confiance dans un monarque dont l'autorité ferait taire les mécontents et dont les bienfaits mettraient fin à la misère générale.

Mais de tels hommes étaient rares dans le monde des cités grecques du IVe siècle. Les chefs de mercenaires qui ici ou là s'emparaient du pouvoir apparaissaient plus comme des tyrans que comme des rois bienveillants, et l'on sait les déceptions que Platon éprouva à Syracuse lorsqu'il chercha à gagner à ses vues Denys et son jeune fils. Certes quelques-uns de ces tyrans s'efforcèrent de se comporter en philosophes, tels Archytas de Tarente ou Hermias d'Atarnée, l'ami d'Aristote. Mais il s'agissait d'expériences limitées, aux marges du monde grec proprement dit. Les Grecs, dans leur

(1) *Philippe*, 107.

grande majorité, demeuraient hostiles à la monarchie. Et surtout, ils étaient incapables de concevoir la monarchie en dehors du cadre de la Cité : le roi idéal dont leurs théoriciens politiques dessinent le portrait n'est appelé à exercer son autorité qu'à l'intérieur de ce cadre rigide. Tous sont étrangers, même Isocrate, à l'idée d'une monarchie nationale.

4. Les limites du panhellénisme au IVe siècle. — La crise politique qui affectait le monde grec au IVe siècle aurait pu déboucher sur un éclatement de la Cité au sein d'un cadre plus vaste, d'un Etat grec qui aurait été capable de résister aux pressions du monde extérieur, et singulièrement à partir de 359, de Philippe II, roi des Macédoniens. Il n'en fut rien et c'est une Grèce divisée qui succomba en 338 à Chéronée. Certains modernes ont regretté que le particularisme inhérent à l'esprit de la Cité ait précipité la fin de la civilisation grecque classique. Ils ont eu par là même tendance à valoriser les courants panhelléniques qui se dessinaient dans la pensée politique grecque du IVe siècle. Il importe donc d'aborder ce dernier problème si l'on veut comprendre à la fois l'originalité et les limites des doctrines politiques grecques.

Nul ne saurait nier que les Grecs avaient, par-delà les frontières de leurs cités respectives, le sentiment d'appartenir à une même communauté. Hérodote donnait déjà au Ve siècle de cette communauté une définition qui faisait intervenir non seulement les fondements ethniques, mais aussi les notions de langue, de religion, de civilisation par lesquelles les Hellènes se distinguaient de tous les autres hommes. Au IVe siècle, l'unité linguistique

et l'unité religieuse avaient ancore fait des progrès. La domination exercée par Athènes dans tous les domaines de la civilisation au Ve siècle n'avait pas peu contribué à accélérer le processus d'unification. La *koiné*, la langue commune dans laquelle s'exprimaient tous les lettrés, était déjà formée. Athènes avait imposé ses méthodes commerciales, son système de poids et mesures, autant que sa *politeia* ou les conceptions esthétiques de ses artistes. L'impérialisme athénien avait ainsi jeté les bases d'une future communauté hellénique réalisée sous l'égide d'Athènes. L'empire détruit, cette communauté subsistait. Les alliés soulevés contre la domination athénienne, rejetant la démocratie qui leur était imposée, refusant peut-être de renouer avec Athènes des accords commerciaux, n'en continuaient pas moins à se réclamer d'une civilisation dont l'éclat rejaillissait sur eux.

Sur le plan religieux, les grands sanctuaires continuaient à rassembler lors des fêtes panhelléniques les délégués venus de tous les coins du monde grec. Et si celui-ci devenait de plus en plus ouvert aux religions orientales, il n'en conservait pas moins son originalité religieuse.

On peut évidemment se demander dans quelle mesure le sentiment de cette communauté était répandu également partout. Il ne faut pas oublier que sur ce plan comme sur beaucoup d'autres, notre documentation est presque exclusivement athénienne, ce qui fausse quelque peu les perspectives. Pour Athènes du moins nous avons des éléments d'appréciation. Le théâtre, moyen d'expression éminemment populaire, abonde en professions de foi panhelléniques qui s'accompagnent généralement de l'affirmation de la supériorité des Grecs sur les Barbares. Les orateurs politiques

recourent fréquemment à l'argument de la défense hellénique et la force de propagande contenue dans l'évocation des hauts faits des guerres médiques dit assez que les Athéniens étaient dans leur majorité conscients de faire partie d'une communauté plus vaste, celle des Hellènes.

Par ailleurs, les propos prêtés, il est vrai par des historiens athéniens, à certains hommes politiques d'autres cités grecques, témoignent que ce sentiment se rencontrait aussi à Syracuse, à Thèbes, à Corinthe ou à Sparte. Ce sentiment débouchait-il sur des théories panhelléniques ? A vrai dire de telles théories sont rarement exprimées de façon concrète d'autant qu'au début du IVe siècle, la guerre du Peloponnèse et ses séquelles avaient réveillé les antagonismes entre cités. Les dévastations, les répressions puis la lourde domination exercée par Sparte succédant à Athènes, ne créaient pas des conditions favorables à la naissance ou à la renaissance d'un sentiment panhellénique. Bien plus, au cours de la guerre, des alliances avaient été nouées avec le grand Roi et ses satrapes, gens qui par la race et par la culture se distinguaient des Grecs.

C'est pourtant au début du IVe siècle, dans les années qui suivent immédiatement la fin de la guerre, que se répand la vogue du discours « olympique », première expression de ce qu'on pourrait appeler les doctrines panhellénistes. Trois de ces discours olympiques nous sont parvenus, deux qui furent effectivement prononcés par le Sicilien Gorgias et le métèque athénien Lysias, le troisième étant un simple exercice de rhétorique, un modèle offert par le professeur Isocrate à ses élèves.

Nous ne possédons que des fragments du discours olympique de Gorgias. Le célèbre rhéteur de

Léontinoi, évoquant le souvenir des guerres médiques, prêchait la concorde entre les Grecs et la lutte contre les Barbares, c'est-à-dire contre les Perses. Il n'y avait là rien que de très banal, la reprise d'arguments dont avaient abusé les écrivains et les hommes politiques athéniens de la période précédente. Nous connaissons mieux le discours olympique de Lysias dont tout le début nous a été transmis par Denys d'Halicarnasse. Lysias, d'origine syracusaine, invitait les Grecs à s'unir pour renverser le tyran qui régnait sur sa patrie perdue, et par là même à faire taire leurs querelles. Mais cette unité dictée par les circonstances ne semblait en aucune manière devoir déboucher sur une unité organique, et si l'union des Grecs étaient souhaitée c'était surtout sur le plan militaire, pour les besoins de la cause.

Avec le *Panégyrique* d'Isocrate, œuvre composée avec soin, le problème apparaît plus complexe et le jugement doit être plus nuancé. Certes, on l'a dit et redit, le *Panégyrique* est une œuvre de circonstances, qui prépare la renaissance de l'Empire athénien sous la forme de la seconde confédération maritime dont l'initiateur, Timothéos, était un élève et un ami du rhéteur. L'ouvrage présente néanmoins un caractère théorique incontestable, une affirmation de la nécessaire union des Grecs et de la communauté de culture qui en est le fondement. Mais précisément parce que, de cette culture, Athènes est et reste la maîtresse incontestable, c'est à elle tout naturellement que doit revenir le soin de réaliser l'union des Grecs et de la réaliser *sous son hégémonie* :

« Notre Cité a tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres, qu'elle a fait employer le nom de Grec, non plus comme celui de la race, mais comme celui de la culture, et qu'on appelle Grecs plutôt les gens qui participent à notre éducation que ceux qui ont la même origine que nous » (1).

Isocrate, au début de sa carrière politique, exprime donc des idées voisines de celles que Thucydide prêtait déjà à Périclès (cf. II, 41 ss.), et son plaidoyer pour l'union des Grecs se transforme en une apologie d'Athènes. Il prend soin cependant de mettre en garde ses compatriotes contre les erreurs passées qui leur ont coûté l'Empire, il les invite à ne plus traiter leurs alliés comme des sujets, il leur indique enfin la solution aux maux dont souffre la Grèce : la conquête de l'Empire perse et une nouvelle « colonisation » de l'Asie. Mais l'Empire perse n'était pas aussi faible que voulait le faire croire Isocrate, et en 374 encore le Roi pouvait dicter sa paix aux Grecs. Par ailleurs, la Confédération athénienne reconstituée se heurtait aux obstacles qui, au siècle précédent, avaient précipité l'évolution de la ligue de Délos dans le sens d'un impérialisme de plus en plus agressif. Enfin Sparte, l'ennemi traditionnel d'Athènes, ne comptait plus guère depuis sa défaite de Leuctres en 371, défaite infligée par le général thébain Epaminondas.

Dans le *Plataïque* qui date de cette même année 371, Isocrate ne revendique plus l'hégémonie athénienne sur une Grèce unie, mais un partage d'influence entre les différentes cités grecques, et surtout l'établissement d'une paix générale, condition indispensable à la préparation de la guerre contre les Barbares et à la réalisation des projets de colonisation, seuls capables de résoudre une crise sociale dont la gravité n'a fait que croître. Cette

(1) *Panégyrique*, 50.

même idée reparaît quinze ans plus tard dans le discours *Sur la paix* : Athènes doit renoncer à ses ambitions impérialistes, accepter la réconciliation avec les autres Grecs. C'est seulement lorsque Athènes et les autres cités grecques auront pris l'habitude de vivre ensemble dans un monde pacifié qu'elles pourront songer à conquérir l'Asie.

Le panhellénisme d'Isocrate s'affirme donc, non pas comme un principe absolu, mais bien plutôt comme la condition du rétablissement en Grèce de la paix sociale et de l'équilibre politique. L'unité grecque n'est qu'un moyen, c'est la conquête de l'Asie qui reste le but fondamental. C'est pourquoi aussi c'est finalement à Philippe, aux yeux de certains Grecs, à un Barbare, que, au terme de sa vie, Isocrate confiera le soin de réaliser l'unité grecque pour mener enfin à bien cette conquête.

Le ralliement d'Isocrate à Philippe et à la cause macédonienne est la preuve la plus éclatante des limites de son panhellénisme. Certes pour justifier son ralliement au chef d'un pays barbare, Isocrate prenait bien soin de souligner l'origine grecque de celui-ci et la diversité de l'autorité qu'il aurait à exercer sur les Grecs, sur les Macédoniens et sur les Barbares. Il recommandait à Philippe d'être « le bienfaiteur des Grecs, le roi des Macédoniens, le maître des Barbares ». Il n'en reste pas moins que pour le rhéteur athénien l'unité de la Grèce ne pouvait désormais se réaliser qu'avec l'arbitrage de Philippe, seul capable d'imposer aux cités grecques la paix à laquelle elles refusaient de souscrire et de mener à bien la conquête militaire de l'Asie.

Le panhellénisme d'Isocrate apparaît donc singulièrement limité. En aucune manière, il ne débouche sur une quelconque fusion organique qui

aurait donné naissance à un nouveau type d'état, à un Etat national grec.

Ces limites du panhellénisme d'Isocrate, nous les retrouvons chez les autres penseurs et hommes politiques du IVe siècle. Car si nombreuses sont les professions de foi en faveur de la réconciliation des Grecs, elles s'accompagnent toujours de l'affirmation de la haine du Barbare, et n'envisagent jamais l'éventualité d'une construction politique permanente. Ainsi Platon, dans la *République*, affirme que les guerres entre Grecs sont des luttes fratricides, alors que l'hostilité entre Hellènes et Barbares est une chose naturelle, et il invite ses concitoyens à « ... traiter les Barbares comme les Grecs se traitent maintenant entre eux » (471 *a-b*). Xénophon, dans son *Agésilas*, faisant l'éloge du roi de Sparte exprime des sentiments analogues :

> « S'il est beau qu'un Grec aime la Grèce, quel autre général a-t-on vu refuser de prendre une ville quand il pensait qu'elle serait saccagée, ou regarder comme un désastre une victoire remportée dans une guerre contre les Grecs ? » (1).

En revanche la campagne d'Agésilas en Asie indique la voie à suivre : lutter contre le Perse, l'ennemi héréditaire qui jadis a tenté de subjuguer la Grèce, qui aujourd'hui entretient par ses intrigues les rivalités en Grèce (*ibid.*, VII, 7).

On retrouve le même écho chez les hommes politiques : Démosthène pourtant peu suspect d'hostilité systématique à l'égard du Roi n'en considère pas moins la guerre contre le Barbare comme une nécessité vitale et appelle ses concitoyens à soutenir les Rhodiens révoltés (*Sur la liberté des Rhodiens*, 5). Après 345 toutefois, quand Démosthène prône l'union des Grecs, ce n'est

(1) *Agésilas*, VII, 4.

plus pour lutter contre la Perse, mais contre celui qu'il tient pour infiniment plus dangereux, Philippe, qu'il refuse de considérer comme un Grec. Mais là encore, si l'accent est mis sur la communauté de culture et de civilisation qui unit les Grecs, et doit les unir aujourd'hui comme autrefois pour défendre leurs libertés menacées, jamais l'idée n'est même émise d'une communauté politique souhaitée.

Ainsi, s'il n'est pas douteux que le sentiment panhellénique existait au IVe siècle, s'il est vrai que les Grecs, les Athéniens surtout, avaient conscience d'appartenir à une même communauté culturelle et linguistique, il n'en demeure pas moins évident que ce sentiment panhellénique demeurait strictement limité, n'aboutissait jamais à la conception d'une Grèce unifiée politiquement. Nulle part il n'est question de renoncer à ce que nous appellerions aujourd'hui la souveraineté nationale au profit d'un quelconque organisme confédéral. Quand les théoriciens ou les hommes politiques prêchent la concorde entre les Grecs, ils n'envisagent jamais la possibilité que cette concorde fasse éclater les cadres rigides de la Cité. Une seule exception peut-être, mais qui n'est pas probante : l'hypothèse émise par Aristote qu'une Grèce unie par une seule *politeia* pourrait gouverner le monde (*Politique*, IV, 6, 1, 1327 *b* 29). Aristote en effet n'a pas repris cette idée, ne l'a pas approfondie et toute son œuvre par ailleurs le révèle attaché au cadre de la *Polis* classique.

***

De cette analyse des doctrines politiques grecques du IVe siècle il se dégage deux conclusions essentielles.

La première est que face à la crise de la Cité, les

théoriciens du IVe siècle en sont venus à concevoir un type nouveau de *politeia*, la royauté, différente de toutes les monarchies antérieures par les qualités exigées du Roi idéal. En cela ils ont contribué à l'élaboration de la conception du monarque hellénistique qui s'imposera dans la philosophie politique de la période suivante. Mais à la différence de la royauté hellénistique, plus personnelle que politique, cette royauté idéale des théoriciens demeure étroitement liée à la Cité de type classique. Et si quelques-uns comme Aristote ont bien vu qu'il y avait là une contradiction quasi insurmontable, ils sont généralement passé outre.

C'est que, et ce sera la seconde conclusion, l'attitude des théoriciens politiques grecs du IVe siècle en face du problème politique de la crise de la Cité confirme ce qu'avait déjà révélé l'analyse de leur attitude en face de la crise sociale. Aucun d'entre eux ne songe à *réaliser* son idéal, à jouer réellement un rôle efficace, à intervenir personnellement, à se mêler aux discussions du Conseil ou de l'Assemblée. Hommes de pensée, ce sont d'abord des éducateurs, et il n'est pas étonnant que l'éducation leur paraisse être finalement le seul et universel remède aux maux de la Cité.

De fait c'est en dehors d'eux que se jouera le destin d'Athènes et de la Grèce. Leur contribution à l'élaboration d'une nouvelle forme de gouvernement ne sera effective que lorsque militairement et politiquement la démocratie athénienne aura été vaincue.

CHAPITRE IV

LES DOCTRINES POLITIQUES A L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE ET LEUR DIFFUSION DANS LE MONDE ROMAIN

La conquête de l'Orient par Alexandre, la constitution, après quarante années de luttes, de vastes royaumes par ses anciens compagnons devenus fondateurs des nouvelles dynasties royales d'Asie, d'Egypte et de Macédoine allaient profondément bouleverser les conditions de la vie politique dans le monde grec, et donner par là même aux doctrines politiques un caractère nouveau, cependant que la crise sociale faisait naître des tentatives réformatrices ou révolutionnaires. Dans le même temps la victoire de Rome et sa domination sur le monde méditerranéen allaient donner à ces doctrines une diffusion qu'elles n'avaient jamais connue auparavant.

I. — Les nouvelles conditions de la vie politique et sociale

Le monde hellénistique se présente par rapport au monde des cités grecques comme un monde démesurément élargi. Mais les répercussions de

cette situation nouvelle sur les conditions générales de la vie économique et des rapports sociaux ne se firent pas sentir, pour autant qu'on puisse tenter de les apprécier, dans les années qui suivirent immédiatement la conquête de l'Orient par les Grecs. Il faut attendre la seconde moitié du IIe siècle pour que les conséquences de ce phénomène de longue durée soient clairement discernables. Au contraire, les nouvelles conditions de la vie politique furent immédiatement perceptibles. Certes les cités grecques survécurent, et leurs institutions se maintinrent, même vidées d'une partie de leur contenu originel. Mais les décisions politiques avaient cessé de leur appartenir, et étaient désormais passées entre les mains des Rois, maîtres des grands Etats nés de la conquête d'Alexandre. Entre ceux-ci et les cités grecques s'établirent des rapports d'autant plus complexes qu'ils se voulaient eux-mêmes fondateurs de cités nouvelles. Et si les vieilles cités de Grèce continentale réussirent avec plus ou moins de succès à préserver une partie de leur indépendance en face de la monarchie nationale macédonienne, leur voisine immédiate, et à jouer des rivalités entre Séleucides et Lagides avec plus ou moins de bonheur, en Orient au contraire les cités furent peu à peu intégrées aux grands royaumes. Certes cela leur valait souvent des avantages matériels, surtout pour celles que les Rois choisissaient comme capitale, mais c'était au prix d'un abandon de toute indépendance réelle.

On comprend dès lors que les problèmes qui préoccupaient les hommes du IVe siècle, ceux de la Cité, de la *politeia* et des lois, soient passés au second plan, tandis que devenait essentielle la réflexion sur la *Basileia*, sur la royauté, et que l'on ait d'abord songé à définir les fondements de la

puissance royale autant que les droits et les devoirs du Roi. Mais du fait même des conditions nouvelles de la vie politique, ceux qui se livraient à cette réflexion n'étaient plus des sages voués à la seule démarche philosophique, mais bien souvent des hommes de cour, plus ou moins au service de celui dont il cherchait à définir et à justifier le pouvoir.

Or les souverains hellénistiques qui favorisaient le développement d'une telle littérature politique avaient tendance à vouloir attirer auprès d'eux ceux qui étaient à même de les servir. Certes, il ne faut pas schématiser. A la fin du IVe siècle, Athènes est encore le centre incontesté de la pensée grecque. C'est en 306 avant Jésus-Christ qu'Épicure y fonde le Jardin, et Zénon quelques années plus tard l'école du Portique qui devait avoir une telle influence sur l'évolution des doctrines politiques au IIIe et au IIe siècles. Mais en quelques décennies, Athènes ne tarde pas à perdre sa prééminence au profit des nouvelles capitales royales et surtout d'Alexandrie. Face à la cité appauvrie, diminuée, privée de ressources financières, les Ptolémées ont à leur disposition des sommes d'argent fabuleuses qui leur permettent de remplir pleinement leur rôle de mécènes et de mettre à la disposition des lettrés les moyens de travail les plus perfectionnés, tels la fameuse Bibliothèque d'Alexandrie et aussi le Musée, cette sorte de communauté intellectuelle qui permettait aux savants et aux lettrés de se consacrer à leurs recherches sans avoir à se soucier de leur subsistance matérielle.

Est-ce à dire pour autant que la littérature politique ait complètement disparu ? Ce serait là trop schématiser. Et s'il faut attendre la seconde moitié du IIe siècle pour voir, avec Polybe, la discussion

sur la meilleure *politeia* redevenir un thème essentiel de la littérature grecque, il n'en reste pas moins certain que le problème continuait à alimenter les controverses au sein des écoles philosophiques. Mais surtout la Cité demeurait le cadre idéal à l'intérieur duquel les réformateurs inscrivaient leurs projets plus ou moins utopiques de transformation de la société. Ces projets, nous l'avons vu précédemment, avaient pris naissance au IVe siècle, au spectacle des antagonismes de plus en plus graves opposant riches et pauvres. Or ces antagonismes n'ont fait que croître à l'époque hellénistique. L'extension géographique du monde grec a eu pour conséquence la mainmise sur les richesses de l'Orient en même temps qu'un développement prodigieux du commerce. Mais cet afflux de richesses nouvelles, s'il a parfois pu pallier quelques-uns des maux dont souffrait le monde grec à la fin du IVe siècle, s'est révélé à la longue générateur de nouvelles inégalités. Certes, la Comédie Nouvelle en témoigne, on a vu se constituer dans les villes une classe de nouveaux riches dont la fortune avait été rapidement acquise à la faveur du pillage du monde oriental. Mais c'était là une minorité. La grande masse des gens des villes et des campagnes se trouvait au contraire appauvrie encore davantage. De même qu'étaient apparus de nouveaux centres de vie intellectuelle, se développaient de nouveaux centres de production. Le Pirée n'était plus le carrefour commercial du monde égéen, et les taxes enrichissaient maintenant les marchands de Rhodes ou les souverains qui régnaient à Alexandrie. Quant à la colonisation orientale, elle n'avait pas été cette panacée à laquelle rêvaient les hommes du IVe siècle. Le mouvement s'était arrêté assez rapidement, et surtout plus que de paysans, ce

dont les nouveaux maîtres de l'Orient avaient besoin, c'était de soldats et de techniciens. De ce fait, la misère qui sévissait dans les campagnes grecques au IVe siècle n'avait fait que croître, rendant plus que jamais actuels les vieux mots d'ordre de partage des terres et d'abolition des dettes. Nous ne disposons pour apprécier l'étendue de cette misère que d'un petit nombre de faits précis. Mais l'écho que devaient rencontrer en Grèce les tentatives réformatrices du roi spartiate Cléomenès, l'inquiétude aussi face à ces tentatives de tous ceux qui souhaitaient maintenir l'ordre social témoignent de la gravité de la crise.

En Orient, les antagonismes sociaux avaient des fondements différents. Les Gréco-Macédoniens maîtres de la terre avaient réduit les indigènes à une condition de dépendance qui du point de vue juridique ne devait pas différer sensiblement de celle qui était la leur avant la conquête d'Alexandre, mais qui se traduisait en fait par une aggravation de leur situation économique et sociale, au moins partout où la technique grecque avait rendue plus effective la levée des impôts et des taxes diverses. La résistance devait prendre des formes variées, liées aux circonstances particulières à chacun des grands royaumes : grèves et fuites en Egypte, soulèvements en Asie, cependant qu'un peu partout, mais surtout en Asie d'une part, en Sicile d'autre part, le problème des esclaves semblait se poser en termes nouveaux.

Analyse de la royauté, solutions plus ou moins utopiques à la crise, tels apparaissent les deux principaux thèmes de réflexion de la pensée politique grecque à l'époque hellénistique, avant que la victoire de Rome ne vienne redonner un sens actuel au problème de la *politeia*.

II. — La réflexion sur la royauté

Si l'on met à part en effet l'œuvre de Polybe, les écrivains politiques de l'époque hellénistique, ceux qui vivent à la cour des souverains macédoniens, s'intéressent essentiellement au problème monarchique. La royauté devient le principal sujet de leur réflexion et les traités *peri basileias* sont nombreux dans le catalogue des œuvres publiées alors.

Bien entendu les théoriciens de la royauté reprennent à leur compte les principaux problèmes déjà évoqués par les écrivains politiques du IVe siècle, l'origine du pouvoir royal, sa nature et ses limites. Mais parce qu'il leur faut, à la différence de leurs prédécesseurs, réfléchir à partir d'une réalité concrète, ils se trouvent nécessairement amenés à mettre l'accent sur deux aspects particulièrement importants de la théorie monarchiste, d'une part le signe du choix divin qu'est la victoire militaire, et d'autre part la nature également divine du souverain lui-même. Si les hommes du IVe siècle en effet pouvait imaginer à leur guise le Roi philosophe qu'ils souhaitaient placer à la tête de la Cité, ceux de l'époque hellénistique avaient en face d'eux des hommes qui tenaient leur autorité de la victoire remportée sur leurs ennemis, victoire acquise le plus souvent grâce aux armées de mercenaires qui les servaient. C'est le « droit de la lance » plus qu'une quelconque supériorité morale qui fondait leur pouvoir. Il fallait donc le justifier pour distinguer le Roi du tyran. D'où le développement de l'idée, déjà apparue au IVe siècle, que la Fortune divinisée, Tyché, désignait par la victoire ceux auxquels les dieux souhaitaient confier le gouvernement des hommes. Le vainqueur n'était

pas celui qui disposait d'une force supérieure à celle de son adversaire, mais celui que la Fortune avait choisi. Et ce choix fondait la légitimité de son pouvoir. De ce qui précède découlait tout naturellement le caractère divin de la personne royale. Et là encore la théorie venait renforcer une réalité qui s'était élaborée dans les faits. Il ne nous appartient pas d'étudier ici le problème complexe du culte royal dans les monarchies hellénistiques. Mais nous savons que dès le IIIe siècle les honneurs divins furent rendus à certains Rois, souvent même de leur vivant, comme ce fut le cas pour Antigonos Monophtalmos et son fils Démétrios Poliorcète. En Egypte, le culte royal fut institutionnalisé dès le règne de Ptolémée II Philadelphe. Les théoriciens ne pouvaient ignorer cette réalité, et là encore il leur fallait la justifier.

Malheureusement, nous ne connaissons pratiquement rien des arguments mis en avant par les penseurs politiques dans leurs traités sur la royauté pour justifier la réalité monarchique hellénistique. En effet la plupart de ces traités ont disparu, et le plus souvent il faut se contenter de fragments provenant d'écrits plus tardifs. Nous savons qu'un traité *Sur la royauté* figurait au nombre des ouvrages de Théophraste qui succéda à Aristote à la tête du Lycée. La conclusion en était que le pouvoir du Roi ne devait pas reposer sur la force, mais être légitime, l'insigne de cette légitimité étant le bâton, *skeptron*. Il n'y avait là rien de très original par rapport à la pensée politique du IVe siècle, dont Théophraste apparaît ainsi comme le dernier représentant. A partir du IIIe siècle cependant, et pour répondre à la situation de fait que nous avons définie plus haut, il devint nécessaire de préciser davantage la nature et l'origine du pouvoir royal,

BIBLIOTHÈQUE UNIVERSITAIRE PARIS SORBONNE

en même temps que les devoirs impliqués par ce pouvoir.

S'il fallait bien admettre en effet que la victoire était le signe du choix de la divinité, cela ne pouvait suffire à légitimer l'autorité royale. Il fallait encore que celui qui en était investi surpassât tous les autres par sa vertu et sa bienveillance. Un des textes où s'exprime le plus nettement cette conception élevée de la royauté est *La lettre d'Aristée*, œuvre d'un Juif d'Alexandrie, qui est censé rapporter comment les savants juifs, les Septante, qui vinrent à Alexandrie, sous Ptolémée II, pour traduire le Pentateuque en grec, répondirent à des questions sur l'art de gouverner. A la question fondamentale :

« Qu'y a-t-il de mieux pour le peuple, qu'un simple citoyen soit désigné comme Roi ou que le titre aille à un Roi de naissance ? », le Sage répond : « Ce qui est le mieux d'après la nature » et précise : « La compétence au gouvernement dépend de la valeur, du caractère, de l'éducation. Ptolémée, vous êtes un grand Roi, mais votre grandeur ne réside pas dans le renom et la richesse de votre Empire. Elle tient à ce que vous avez surpassé tous les hommes en vertu et en bienveillance, Dieu vous ayant donné ces biens pour un temps plus long qu'aux autres hommes. » Ailleurs le même texte précise : « Les Rois doivent se conformer aux lois de sorte qu'ils puissent par des actes justes améliorer la vie des hommes. »

Ainsi se dessinait l'image du Roi sauveur (Sôter), bienfaiteur (Evergète), véritable « loi vivante » pour reprendre l'expression du philosophe Diotogenès.

La philosophie en effet ne pouvait demeurer étrangère à la nouvelle réalité qui s'élaborait sous ses yeux. A l'Académie, au Lycée se poursuivaient les dialogues entamés au IVe siècle sur la nature et la Loi, sans qu'aucune personnalité vraiment remarquable apparaisse capable de les adapter à la réalité nouvelle du monde hellénistique. Quant aux

philosophies nouvelles, elles semblaient beaucoup moins politiques.

La doctrine qu'Epicure et ses disciples professaient au Jardin avait une préoccupation essentiellement pratique : procurer à une minorité de Sages, isolés du reste du monde, la vie heureuse. Ce but serait atteint, moins par de profondes connaissances que par un exercice continu de la sagesse, une discipline que l'âme se donne à elle-même et qui se développe dans la vie en communauté. Le sage ne cultive la science que dans la mesure où elle le délivre d'une foule de croyances sans fondement et de terreurs vaines. Elle n'est en aucune manière un moyen de comprendre le monde et d'agir sur lui. Le sage épicurien, à la différence du sage de Platon est donc indifférent au sort de la Cité. Mais s'accommodant du monde dans lequel il vit, il souhaite un pouvoir fort, qui impose des lois et sauvegarde la liberté des individus.

La doctrine stoïcienne, élaborée au Portique par Zénon de Cittion, venu de l'île de Chypre pour s'établir à Athènes et y donner son enseignement, représentait un courant de pensée beaucoup plus important et qui devait avoir de plus grandes répercussions sur le plan des doctrines politiques. Les premiers fondateurs du stoïcisme étaient des Barbares hellénisés, par là même indifférents à la politique « locale » des cités grecques. Et si Zénon lui-même demeura sourd aux invitations des souverains hellénistiques, il n'en alla pas de même pour certains de ses disciples qui acceptèrent de devenir les conseillers des Rois. Leur indifférence à l'égard de la *Polis* et de ses problèmes tenait essentiellement à leur doctrine « ***cosmopolite*** ». Un fragment de Plutarque nous apprend que

« la très admirable *politeia* de Zénon, fondateur du stoïcisme, a pour but général que nous cessions de vivre en cités et en peuples séparés, différant par des conceptions variables de la justice, et que nous considérions au contraire tous les hommes comme membres d'une seule Cité et d'un seul peuple, ne possédant qu'une vie et qu'un ordre *(cosmos)* comme un troupeau paissant en commun est élevé sur un pâturage commun ».

En fait, c'est Chrysippe plus que Zénon qui développa la doctrine cosmopolite du stoïcisme, et si l'on en croit un fragment de son œuvre, il est clair que le stoïcisme n'avait pas encore le caractère égalitaire qui deviendra le sien par la suite. Chrysippe disait en effet :

« De même que *polis* s'entend en deux sens, l'endroit où l'on habite et aussi l'ensemble de l'Etat et des citoyens, de même l'univers est pour ainsi dire une *polis* de Dieux et d'hommes, les dieux gouvernant, les hommes obéissant. Il est possible pour les hommes et les dieux d'avoir des rapports réciproques, car ils participent les uns et les autres à la Raison. »

Le gouvernement des Dieux s'exerçant par l'intermédiaire des Rois, il n'est pas surprenant de voir le stoïcisme devenir la doctrine de certains d'entre eux, Antigonos Gonatas par exemple, qui attira à sa cour Persée, disciple de Zénon, auquel la tradition attribuait la rédaction d'un traité *Sur la royauté*.

Mais si le cosmopolitisme stoïcien s'accommodait du pouvoir des Rois, et cherchait à intégrer les thèmes de discussion du passé sur la Loi et sur la nature, dans une réflexion nouvelle destinée surtout à justifier ce pouvoir, il serait excessif d'affirmer comme on l'a fait parfois, qu'il est demeuré étranger à ce qui en était la conséquence logique, l'égalitarisme, et que le philosophe stoïcien ignorait les conditions matérielles dans lesquelles vivaient la plupart des hommes, et, à la différence des hommes

du IVe siècle, acceptait le malaise social comme nécessaire au maintien d'un certain ordre. En effet l'époque hellénistique, époque particulièrement troublée, a vu naître des théories égalitaires qui semblent puiser leur justification philosophique dans certains courants du stoïcisme, et il est troublant de constater la présence de philosophes stoïciens auprès des hommes qui tentèrent de les mettre en application. Mais le problème a suscité bien des controverses. Il importe donc de s'y arrêter quelque peu.

III. — Les utopies égalitaires

Au printemps de l'année 133, le roi de Pergame, Attale III Philométor, mourait subitement d'une insolation. Peu après, des envoyés pergaméniens se rendaient à Rome, alors en pleine agitation agraire, pour communiquer au Sénat et au peuple romain le testament du dernier Attalide qui faisait du peuple romain l'héritier de ses Etats. Mais en Asie, un fils naturel d'Eumène II, Aristonicos, refusait de reconnaître les décisions de son demi-frère, rassemblait une armée et était bientôt rejoint « par un grand nombre de gens sans ressource et d'esclaves auxquels il promit la liberté, et qu'il appela *Heliopolitai* » (1). C'est au géographe Strabon que nous devons cette indication qui a suscité bien des discussions, qui, plus encore que sur le caractère de la révolte d'Aristonicos, portaient sur le nom qu'il avait donné à ses partisans. En effet, ce même nom se retrouve dans un curieux récit rapporté par Diodore (2), celui du voyage d'un certain Iamboulos dans un pays apparemment imaginaire dont la caractéristique essentielle était la complète égalité qui régnait entre ses habitants et l'absence d'esclaves. Il était tentant de rapprocher le nom des partisans d'Aristonicos de celui des habitants des îles décrites par Iamboulos, tentant aussi de faire du dernier Attalide l'adepte d'un « égalitarisme utopique » qui serait l'expression d'un courant de pensée répandu dans certains milieux philosophiques ou politiques à l'époque hellénistique.

(1) *Strabon*, XIV, 1, 38.
(2) *Diodore de Sicile*, II, 55 et ss.

Nous avons déjà fait allusion aux circonstances qui ont pu favoriser la naissance de telles utopies égalitaires. L'aggravation du déséquilibre social, dans la vieille Grèce, mais aussi dans cet Orient, où les communautés rurales indigènes se trouvaient soumises à une domination plus dure parce que plus systématique, cependant que l'esclavage de type classique se développait dans les villes, ne pouvait manquer de créer des troubles que ne suffisait pas à pallier la « bienveillance » royale. Ce n'est pas par hasard que l'époque hellénistique est aussi l'époque des rois réformateurs, des tyrans révolutionnaires. Le problème est de savoir dans quelle mesure les utopies égalitaires, et singulièrement l'utopie d'Iamboulos, ont constitué une réponse à ce déséquilibre.

A dire vrai, le récit rapporté par Diodore n'offre pas une très grande originalité. On y retrouve des thèmes déjà anciens, comme celui de l'âge d'or, décrit par Hésiode et repris par Platon. A la manière des hommes de l'âge d'or, les habitants des îles du Soleil jouissent d'une éternelle jeunesse, que seule une mort douce vient interrompre ; comme eux, ils échappent aux maladies et aux souffrances, et ignorent la dure loi du travail puisque la terre leur fournit en abondance tout ce

dont ils ont besoin pour vivre. Entre eux règne de ce fait la plus parfaite égalité, et s'il y a un embryon d'organisation sociale et politique, cela évoque à la fois la réalité de la démocratie grecque, par l'exercice à tour de rôle par tous des fonctions publiques, et les constructions idéales des théoriciens. Encore cela reste-t-il très vague : répartition des habitants en tribus de quatre cents membres, distinction de certaines catégories, comme les chasseurs ou les artisans, etc.

Plus intéressante est une autre « utopie » rapportée également par Diodore (V, 45 et ss.) : la description de l'île de Panchaia par un certain Euhemeros, dont on suppose qu'il vivait à la fin du IVe ou au début du IIIe siècle. Elle offre en effet l'image d'une société organisée à la manière des constructions idéales des théoriciens. Les habitants de l'île sont répartis en trois classes : celle des prêtres parmi lesquels sont rangés les artisans, celle des agriculteurs, celle des soldats et des pasteurs. La propriété privée n'existe pas : chacun ne possède en propre que sa maison et le jardin attenant. Les prêtres assurent la répartition des produits du sol entre tous, et s'accordent à eux-mêmes double portion, ce qui implique qu'ils occupent dans la Cité une position à part. Là encore, certains détails précis et réalistes coexistent avec des notations plus abstraites. Il serait vain pourtant de chercher à localiser la Panchaia d'Euhemeros. Comme les îles du Soleil de Iamboulos, elle appartient au monde de l'utopie.

Est-il possible de découvrir un rapport entre ces récits utopiques et le climat philosophique et politique de l'époque ? A cette question les modernes ont apporté des réponses différentes. Pour certains, les utopies égalitaires découlent directement

des doctrines stoïciennes, en particulier de la *Cosmopolis* de Cléanthès. « ... de nature à faire naître à son image, dans certains esprits, des projets de République terrestre où le dieu (Hélios Cosmocrator) serait chargé de présider à l'abolition de l'esclavage et à une répartition équitable de la fortune « (1). D'autres, comme l'historien anglais W. Tarn (2) se sont efforcés au contraire de démontrer que les doctrines égalitaires se rattachent directement à l'idéologie royale de l'époque hellénistique, le Roi, de nombreux exemples le prouvent, s'identifiant au soleil, dispensateur de tous biens et qui brille également pour tous les hommes. On peut se demander si ces deux interprétations sont aussi inconciliables qu'il le semblait à leurs auteurs. Si l'on analyse en effet les mouvements révolutionnaires de l'époque hellénistique, on ne peut manquer d'être frappé par deux séries de faits : d'une part toutes les « révolutions » ont été menées par des « rois » ou par des hommes qui aspiraient à l'exercice d'une autorité « royale » : Agis, Cléomènès, puis Nabis à Sparte, Andriscos en Macédoine, Aristonicos à Pergame, et même les chefs des révoltes serviles de Sicile qui s'empressèrent de se proclamer « rois », sans oublier, bien qu'ils n'appartiennent pas au monde grec, Tibérius et Caïus Gracchus. Mais, si on laisse de côté les révoltes serviles qui ne semblent pas avoir été animées par une idéologie précise, il est frappant de constater la présence de représentants de la pensée stoïcienne auprès de ces chefs révolu-

(1) J. Bidez, « La cité du soleil et la cité du monde chez les Stoïciens », *Bull. de l'Acad. Royale de Belgique*, 5e série, XVIII, 1932, p. 244 et ss.

(2) « Alexander the Great and the Unity of Mankind » *Proceed. of Brit. Acad.* XIX, 1933, p. 141 ss.

tionnaires : Sphairos de Byzance à Sparte, Blossius de Cumes, d'abord à Rome où il fut le maître de Tibérius Gracchus, puis à Pergame où il trouva refuge auprès d'Aristonicos après l'assassinat de son disciple. Ce ne peut être une simple coïncidence, et il nous paraît vain de nier l'influence de l'égalitarisme stoïcien sur l'action des chefs révolutionnaires de l'époque hellénistique. Mais ceux-ci étaient aussi des hommes de leur temps, du temps des Rois bienfaiteurs et organisateurs de l'harmonie du monde, qui rêvaient d'unir tous les hommes dans une même égalité, d'associer Grecs et Barbares au sein d'un même cosmos. C'étaient enfin des hommes de culture, nourris de toute la pensée philosophique des siècles précédents, attachés par là même au cadre de la Cité à l'intérieur duquel continuaient à s'exprimer, nous l'avons vu, les utopies égalitaires.

De là les contradictions qui se révèlent dans leur action, de là aussi leur échec. Et il n'est pas indifférent que l'artisan de leur ruine ait été une puissance qui était elle-même une Cité, et dont la victoire devait pendant près de deux siècles rendre au problème de la *politeia* son caractère actuel.

IV. — Polybe et la pénétration à Rome des doctrines politiques grecques

Il ne saurait être question dans les limites de cet ouvrage de retracer les événements qui allaient faire en quelques décennies de Rome la maîtresse du monde méditerranéen. Tandis que les Romains restaient éblouis au spectacle des richesses de l'Orient grec, tandis que l'arrivée massive de ces richesses en Occident déterminait la grave crise que l'on sait dans l'économie italienne, en Grèce,

certains qui n'avaient jamais accepté de reconnaître la supériorité des Rois sur les cités trouvaient dans cette victoire d'une cité sur les Rois une revanche qu'ils éprouvaient le besoin de justifier par des raisons théoriques. La science politique redevenait actuelle, et avec elle la recherche de la meilleure *politeia*.

1. **Polybe et la théorie de la Constitution mixte.** — Polybe naquit aux environs de 200 avant Jésus-Christ, à Mégalopolis, en Arcadie. Mégalopolis faisait alors partie de la ligue achéenne, cette confédération de cités qui était devenue l'une des principales puissances politiques en Grèce grâce à l'action du stratège Aratos de Sicyone et à l'alliance que celui-ci avait, face aux menées révolutionnaires de Cléomenès, conclue avec le roi de Macédoine, Antigonos Doson. Au moment de la naissance de Polybe, l'alliance, un moment relâchée, avait été renouvelée avec le successeur de Doson, Philippe V, alliance rendue de nouveau nécessaire par la menace que faisait peser sur le Péloponnèse le tyran de Sparte, Nabis. Mais l'intervention de Rome en Grèce, les défaites subies par Philippe et par son successeur Persée n'avaient pas tardé à compliquer le jeu politique grec. En 167, après la victoire de Paul Emile à Pydna, Polybe se trouva faire partie des otages que devait fournir la ligue achéenne au vainqueur. C'est ainsi qu'il vint à Rome où il ne tarda pas à se lier d'amitié avec le fils adoptif du vainqueur de Pydna, Scipion Emilien. Il fit donc partie avec d'autres lettrés grecs du fameux cercle des Scipions, et il accompagna même son ami au siège de Numance. C'est à Rome qu'il entreprit de rédiger une *Histoire universelle* dont le but était d'expliquer comment et pourquoi Rome, en un peu plus d'un demi-siècle,

avait réussi à se rendre maîtresse du monde méditerranéen. C'est au livre VI de son *Histoire* qu'interrompant le récit des événements il entreprend une étude des différentes *politeiai* passées et présentes, en partant de l'idée fondamentale que « ... la principale cause des succès comme des revers c'est toujours pour un Etat sa *politeia* ».

La pensée de Polybe n'est pas très originale. Les deux thèmes qui dominent l'exposé de sa doctrine politique, celui de l'*anacyclosis*, du cycle des Constitutions, et celui de la Constitution mixte, ne sont pas nouveaux. Dans la *République*, Platon avait déjà abordé ce thème de l'évolution des régimes politiques, chaque *politeia* étant le résultat de la dégénérescence du régime qui l'avait précédée. Platon partait de la Cité idéale pour montrer comment elle risquait de dégénérer pour aboutir aux formes de *politeia* les plus redoutables, la démocratie extrême et la tyrannie. Mais il n'envisageait pas le cycle dans sa totalité, le retour au point de départ. Ou plutôt le retour à la Cité idéale ne pouvait être que la conséquence d'un effort intellectuel considérable, en même temps que d'un bouleversement complet des structures sociales. Polybe ne place pas son idéal dans des sphères aussi élevées. Par ailleurs l'*anacyclosis* apparaît comme un phénomène *naturel* : d'où le retour éternel au point de départ, le cycle complètement refermé sur lui-même. D'où aussi la possibilité de prévoir à n'importe quel moment du cycle l'avenir de la Cité concernée.

Reprenant la vieille distinction qui remonte à Hérodote, Polybe reconnaît lui aussi trois formes principales de *politeia* : la monarchie, l'oligarchie, la démocratie. Et comme Platon dans le *Politique*, il distingue pour chacune de ces formes deux types

différents, dont l'un est en quelque sorte la dégénérescence de l'autre : ainsi la royauté et la tyrannie, l'aristocratie et l'oligarchie, la démocratie et l'ochlocratie.

« Il ne faut pas, écrit-il, donner le nom de royauté au gouvernement d'un seul homme, mais seulement quand ce régime est librement accepté par les citoyens et que l'autorité est fondée sur leur consentement plutôt que sur la crainte et sur la violence. On ne doit pas non plus considérer comme une aristocratie n'importe quel état dirigé par quelques têtes, mais seulement ceux où l'on choisit pour leur confier le pouvoir, les gens les plus justes et les plus sages. De même une démocratie n'est pas un Etat où toute la foule soit maîtresse de faire à sa guise tout ce qui lui plaît mais un pays qui a conservé la coutume antique d'honorer les dieux, de vénérer ses parents, de respecter les vieillards, d'obéir aux lois, où l'on observe ces principes tout en s'inclinant devant la volonté de la majorité, voilà ce qu'on appelle une démocratie » (1).

Ceci posé, Polybe qui a esquissé rapidement au chapitre 4 du livre VI les grandes lignes de l'évolution *naturelle* des régimes politiques, y revient de façon beaucoup plus détaillée, avec le souci, dit-il lui-même, de mettre à la portée de son lecteur les théories exposées de façon trop compliquée « chez Platon et quelques autres philosophes ». On ne s'étonne donc pas de trouver un bref développement sur l'origine des sociétés humaines que le besoin de se défendre amène à se grouper derrière les plus vigoureux « dont l'autorité n'a pas d'autres limites que celles de leur force » (VI, 5). Ce type de régime fondé sur l'autorité du plus fort, Polybe l'appelle monarchie. Mais lorsque apparaissent, en liaison avec le resserrement du lien social, les notions de Juste et d'Injuste, de Bien et de Mal, alors la monarchie fait place à la royauté « quant à la place de la passion et de la force brutale, c'est

(1) VI, 4.

la raison qui domine » (VI, 6). Il est évidemment assez étrange de trouver dans l'œuvre de Polybe cet éloge de la royauté qui rappelle les écrits du IVe siècle, mais aussi les théories politiques en faveur dans les grandes cours hellénistiques. Une remarque toutefois s'impose aussitôt : si la royauté en soi est un régime bénéfique, c'est une royauté qui n'a rien de commun avec celle de Philippe V ou d'Antiochos III. Polybe oppose en effet aux rois d'autrefois qui

« ... ne donnaient aucune prise à la médisance et à la jalousie, parce qu'ils ne cherchaient pas à se distinguer de leurs sujets par leur costume, leur nourriture ou leur boisson, mais qu'ils vivaient comme tout le monde et menaient la même existence que le commun des hommes », leurs successeurs qui « s'imaginèrent qu'il leur fallait des vêtements plus somptueux qu'à leurs sujets, une table plus recherchée et plus variée, des liaisons amoureuses que personne ne vînt contrarier » (1).

Dès lors la royauté se change en tyrannie, régime abhorré s'il en fût. Mais une tyrannie qui n'a pas l'origine populaire que lui reconnaissaient les écrivains du IVe siècle dont ici Polybe s'éloigne pour les besoins de sa démonstration. En effet, de la tyrannie naît l'aristocratie, le peuple confiant spontanément l'autorité à ceux dont les complots ont aidé au renversement du tyran. Mais là encore à la deuxième génération, l'aristocratie se transforme en oligarchie dont les excès mêmes donnent naissance à la démocratie. On ne peut manquer de remarquer que cette démocratie est aux yeux de Polybe un régime qui, en soi, a autant de valeur que la royauté ou l'aristocratie. En effet l'*anacyclosis* n'est pas une dégénérescence, à la différence du cycle platonicien. C'est *à l'intérieur* de chaque type de *politeia* que s'opère la dégénérescence suivie en quelque sorte d'une renaissance à chaque changement de régime. Ainsi la démocratie en soi est un régime fondé sur la liberté et l'égalité qui aux yeux de Polybe sont des biens inestimables. Mais

(1) VI, 7.

« lorsque la foule est habituée à vivre sur le bien d'autrui et à s'en remettre au prochain du soin d'assurer sa subsistance il suffit qu'elle trouve un chef ambitieux et audacieux, mais que sa pauvreté exclut des hautes fonctions publiques : et c'est le triomphe de la force, c'est la lutte des partis, avec ses massacres, ses proscriptions, ses partages de terre, jusqu'à ce que dans ce règne de la terreur, le peuple trouve de nouveau un maître qui rétablira la monarchie ». (1)

On le voit, tout cela n'est pas très original, et il est facile de retrouver les modèles dont Polybe s'est inspiré. Mais il importe toutefois de lui reconnaître une certaine logique. Car c'est évidemment parce que l'*anacyclosis* n'est pas en soi une dégénérescence qu'il est possible d'en arrêter le déroulement naturel par l'établissement de la Constitution mixte. Pourtant ce second thème de l'analyse de l'historien achéen n'est pas non plus une nouveauté dans la pensée politique grecque. Déjà Aristote au livre II de la *Politique* définissait la Constitution spartiate comme un mélange de monarchie (les Rois), d'aristocratie (la Gerousia) et de démocratie (les éphores élus au suffrage de tous) et reconnaissait qu'il y avait là un élément d'équilibre et de stabilité (II, 9, 21, 1270 *b* 17-20). L'école péripatéticienne devait approfondir ce problème avec l'un de ses représentants les plus brillants, Dicéarchos de Messène qui avait, parmi d'autres ouvrages historiques ou philosophiques, écrit un *Tripolitikos* qui ne nous est pas parvenu mais dont il semble bien qu'il s'agissait d'un traité

(1) VI, 9.

sur un régime politique combinant les trois types fondamentaux de *politeia*. Il est caractéristique d'ailleurs que Dicéarchos, comme Aristote, faisait en quelque sorte de la Constitution spartiate le modèle ou le prototype de la Constitution mixte.

Il est difficile de savoir exactement ce que Polybe doit à Dicéarchos. Son originalité vient de ce que, reprenant la théorie de la Constitution mixte, il l'applique non plus seulement aux *politeiai* grecques, mais à l'exemple romain, et qu'il en fait la conséquence logique de sa théorie de l'*anacyclosis*. Là encore, bien entendu, on retrouve au point de départ l'exemple spartiate : c'est Lycurgue qui avait constaté que

« ... tout régime simple, fondé sur un seul principe, était instable, parce qu'il tombe rapidement dans l'excès qui lui est particulier et inhérent... chaque forme de gouvernement contient en soi un germe corrupteur que la nature y a placé» (1).

Ce que Lycurgue avait découvert « par le raisonnement », les Romains devaient le retrouver au terme d'une longue évolution, marquée par de durs combats et de nombreuses difficultés : c'est par expérience, et à leurs dépens, qu'ils découvrirent le meilleur parti, celui que Lycurgue avait choisi pour Sparte, et qu'ils établirent « la Constitution la plus parfaite qui nous soit connue ». Il faut ici bien souligner le souci qu'a Polybe de marquer la différence des deux démarches : d'un côté le raisonnement fondé sur une analyse de l'évolution *naturelle* des Constitutions, de l'autre l'expérience acquise souvent au prix de durs déboires. L'historien achéen tenait à mettre ainsi l'accent sur ce qui séparait le pragmatisme romain du rationalisme grec.

(1) VI, 10.

Il ne saurait évidemment être question, dans une étude consacrée aux doctrines politiques grecques, d'étudier la Constitution romaine à partir du texte de Polybe. Mais il en résumait les caractères par quelques formules sans équivoque :

« Les trois formes de gouvernement dont j'ai parlé plus haut, écrit-il, se trouvent amalgamées dans la Constitution romaine, et la part de chacune est si exactement calculée, tout y est si équitablement combiné, que personne, même parmi les Romains, ne pourrait dire si c'est une aristocratie, une démocratie ou une monarchie. Cette indécision est d'ailleurs très naturelle : à examiner les pouvoirs des consuls, c'est un régime monarchique, une royauté ; à en juger par ceux du Sénat, c'est une aristocratie ; enfin si l'on considère les droits du peuple, il semble bien que ce soit une démocratie (1) ».

Les modernes ont critiqué cette vue par trop simpliste de Polybe qui ne tient pas compte de ces éléments irréductibles au rationalisme grec qu'étaient les notions d'*imperium* ou d'*auctoritas*. Ils se sont étonnés aussi qu'écrivant à Rome, dans la seconde moitié du IIe siècle, Polybe ait pu décrire la Constitution romaine sans deviner les germes de ruine qui déjà apparaissaient dans cette construction que l'historien prétendait si « parfaite ». On peut cependant se demander si, à la fin de ce livre VI, il ne laisse pas deviner que la perfection de la Constitution romaine n'est qu'un état provisoire, déjà menacé.

L'apport de Polybe à l'histoire des doctrines politiques en Grèce n'est donc pas considérable ni très original. Il témoigne cependant d'une situation nouvelle créée dans le monde grec par la victoire de Rome : la libération des cités grecques proclamées par Flamininus signifiait que dans la lutte

(1) VI, 11, 4.

qui opposait les cités et les Rois, les premières l'avaient emporté. En face du pouvoir d'un seul, absolu et sans limite, se dressait de nouveau la communauté civique détentrice de la souveraineté politique, même si elle consentait à en abandonner la plus grande partie entre les mains de magistrats élus ou d'un conseil aristocratique. Il n'est pas étonnant dès lors que les derniers défenseurs de la République romaine aient puisé dans les doctrines politiques grecques les arguments qui allaient leur permettre de livrer leur combat idéologique contre le pouvoir personnel.

2. **La pénétration des doctrines grecques à Rome : Cicéron et la fin de la République.** — Il est en effet difficile de parler de doctrines politiques à Rome avant le milieu du IIe siècle. Il y avait certes des groupes politiques qui s'opposaient, parfois violemment, mais à l'inverse de ce qui s'était passé en Grèce, et singulièrement à Athènes, ces oppositions ne se traduisaient pas par des conflits idéologiques. Les problèmes sur lesquels s'affrontaient nobles et *populares* ne débouchaient pas sur le plan institutionnel. Cela ne tenait pas seulement au caractère « mixte » de la Constitution romaine, mais bien plutôt au fait d'une mentalité archaïque qui s'exprimait dans ces notions, difficilement réductibles à l'expérience politique grecque, d'*auctoritas*, *d'imperium* qui limitaient singulièrement le principe de la souveraineté collective des citoyens. La survivance de cette mentalité archaïque était évidemment liée aux structures mêmes de la société romaine qui apparaissait encore au début du IIe siècle comme une société essentiellement rurale et familiale. Les grands bouleversements introduits dans la société romaine par les guerres de conquête

du IIIe et du IIe siècles allaient contribuer à la destruction de cette mentalité archaïque, et favoriser par là même l'introduction des doctrines politiques grecques. Assurément celles-ci n'atteignirent d'abord que quelques cercles privilégiés comme celui qui s'était formé autour de Scipion Emilien dont Polybe fit partie, mais aussi le philosophe stoïcien Panaitios de Rhodes. C'est seulement au Ier siècle avant Jésus-Christ, à la faveur des guerres civiles, que les grands thèmes de la pensée politique grecque devinrent familiers au public romain. C'est alors que l'expérience des Gracques apparut comme une tentative de tyrannie populaire à la manière grecque, que l'action des *populares* se fit au nom de la souveraineté des citoyens, tandis que les nobles et le parti sénatorial puisaient dans la doctrine stoïcienne la justification de leur amour pour l'ordre établi, cette doctrine stoïcienne qui donnait aussi aux réformateurs sociaux les fondements philosophiques de leur action (1).

De fait, c'est par l'intermédiaire des stoïciens, autant et plus que par Polybe, que les doctrines politiques grecques pénètrent à Rome. Panaitios de Rhodes convertit au stoïcisme des hommes influents tels Caius Laelius ou le grand pontife C. Mucius Scaevola. On a déjà évoqué le rôle du stoïcien Blossius de Cumes auprès de Tibérius Gracchus. Les divergences mêmes qui existaient au sein de l'école stoïcienne permettaient à des hommes dont les buts et les conceptions étaient très différents de s'en réclamer également. Mais c'est évidemment avec Cicéron que l'influence stoïcienne allait se manifester le plus clairement

(1) Cf. *supra*, p. 104.

pour déboucher sur une doctrine politique où se mêlaient tous les apports de la pensée grecque, et qui en constitue en quelque sorte la dernière expression.

Un historien contemporain a dit de Cicéron qu'il est

« le premier qui ait, systématiquement, confronté les nécessités de l'action politique, dans laquelle il était engagé, avec une réflexion philosophique qui n'était pas celle d'un amateur éclairé, mais qui répondait à une vocation exigeante et profonde » (1).

De fait, nourri de la pensée politique et philosophique grecque, homme de cabinet et d'études, Cicéron a été aussi un homme politique, directement « engagé » dans les événements politiques de son temps. Il a pu ainsi éclairer sa réflexion par la pratique, et donner à l'expérience politique grecque une dimension nouvelle. Ce n'est pas ici le lieu de rappeler ce que fut cette carrière, exceptionnelle si l'on songe qu'il était un « homme nouveau », fort riche mais privé de clientèle, complexe et ambiguë aux yeux des doctrinaires, mais qui ne l'empêcha pas de mourir victime de ce qu'il avait eu le courage d'écrire. L'homme lui-même importe peu, et l'on ne saurait nier ni sa vanité, ni ses erreurs de jugement. Il demeure incontestablement l'un des grands représentants de la pensée politique antique, et c'est à ce titre qu'il nous intéresse.

La pensée politique de Cicéron s'est exprimée à travers ses discours autant que ses écrits purement théoriques. C'est cependant ceux-ci, rédigés pour l'essentiel entre 54 et 44 avant Jésus-Christ, qui exposent le plus fortement une doctrine, qui pour être liée aux événements contemporains, n'en

(1) C. Nicolet, *Les idées politiques à Rome sous la République*, p. 61.

conserve pas moins aux yeux de son auteur valeur universelle, au point qu'on a pu dire de l'œuvre de Cicéron qu'

« elle se trouve à la base de toute la pensée politique européenne » (1).

Cette doctrine cicéronienne repose essentiellement sur deux idées : que la justice est possible dans la Cité par l'adoption de la meilleure Constitution, et d'autre part que les lois ne sont rien sans les hommes qui les font respecter. On voit par là que si l'influence stoïcienne a été grande sur Cicéron, elle se conjugue avec l'influence peut-être plus profonde de l'œuvre de Platon, et l'on ne s'étonne pas dès lors que les deux principaux écrits théoriques de l'homme d'Etat romain, rédigés en 52 avant Jésus-Christ, s'intitulent respectivement *De Republica* et *De Legibus*, et qu'ils se présentent sous forme de dialogues analogues à ceux du grand philosophe athénien.

Cicéron part de l'idée toute stoïcienne que la politique sous ses aspects contradictoires est cependant le résultat d'une démarche « raisonnable », qu'il existe, par-delà l'incohérence des actions humaines, une « Raison droite » qui permet aux hommes d'agir conformément à la justice :

« Il n'existe en vérité qu'un seul droit par lequel la société humaine soit liée, et qu'une Loi unique instituée ; cette Loi est la droite raison, en tant qu'elle prohibe ou qu'elle ordonne, et cette Loi, écrite ou non, quiconque l'ignore est injuste » (2).

Cicéron en tire la conséquence sur le plan politique :

« Il est convenu que c'est pour le salut des citoyens, la conservation des cités, le repos et le bonheur de tous, que les

(1) C. Nicolet, *op. cit.*, p. 71.
(2) *De Legibus*, I, 15, 42.

lois ont été inventées ; que les premiers législateurs avaient fait entendre aux peuples qu'ils écriraient et proposeraient des choses dont l'adoption et l'établissement leur assureraient une vie heureuse et honnête ; ces actes, ces décrets furent appelés par eux du nom de lois : d'où il est simple de conclure que ceux qui prescrirent aux peuples des commandements pernicieux et injustes, ayant agi contre leur déclaration et leur promesse, ont fait n'importe quoi sauf des lois » (1).

A partir de tels prémisses, Cicéron va donc s'efforcer de définir quelle est la Cité la plus juste et par conséquent la plus conforme à la droite raison. Or il est intéressant de retrouver dans sa pensée des éléments déjà exprimés par Platon, Aristote ou Polybe, et en particulier la distinction entre bonne et mauvaise *politeia* à l'intérieur d'une même forme de gouvernement.

« Il [Scipion, l'un des interlocuteurs du dialogue] conclut qu'un Etat est vraiment conforme à son but d'être la chose du peuple *(res publica)*, quand il est gouverné selon la justice et le bien, que ce soit par un Roi, par quelques citoyens principaux, ou par le corps entier de la nation. En revanche, il appelle tyran à l'exemple des Grecs le Roi injuste, faction l'aristocratie injuste ; et ne trouvant pas de terme consacré pour qualifier un peuple injuste, il lui donne aussi le nom de tyran » (2).

C'est aussi à Polybe que Cicéron emprunte l'idée de la Constitution mixte dont il dit dans ce même dialogue :

« La meilleure forme de Constitution politique est celle où sont rationnellement confondues les trois sortes de gouvernement, royal, aristocratique et populaire, et qui n'incite point par les châtiments les esprits rudes et intraitables. Telle fut à peu près Carthage, plus ancienne que Rome de soixante-cinq ans, puisqu'elle fut fondée trente-neuf ans avant la première Olympiade. Lycurgue qui est encore plus ancien avait des vues semblables » (3).

(1) *De Legibus*, II, 5, 11.
(2) *De Republica*, III.
(3) *De Republica*, II, 23, 43.

Cicéron retrouve donc les exemples mêmes qu'avant lui déjà Aristote, Platon, Polybe aimaient à citer. Mais il tient à préciser que cette Constitution mixte ne doit pas être seulement un mélange des trois formes de gouvernement. Elle doit établir entre eux un équilibre stable, afin d'éviter qu'une des formes ne l'emporte sur les autres. Et pour le sénateur Cicéron cette forme qui menace de l'emporter sur les autres, c'est la monarchie :

« Dès lors qu'il y a dans un Etat un homme revêtu d'un pouvoir perpétuel, surtout de l'autorité royale, quand même on rencontrerait auprès de lui un Sénat comme à Rome sous nos Rois, et à Sparte sous les lois de Lycurgue, quand même le peuple aurait conservé quelques droits comme sous nos Rois, cependant la royauté a toujours la prépondérance, et il est impossible qu'un tel Etat ne soit pas une monarchie et n'en porte pas le titre. Mais de toutes les formes de gouvernement, c'est la plus sujette à altération, parce qu'il suffit des fautes d'un seul homme pour la précipiter dans le plus funeste abus avec une facilité déplorable. Je suis fort loin d'attaquer la royauté en elle-même, et je ne sais trop si je ne la préférerais pas de beaucoup aux autres gouvernements simples, en admettant que je puisse approuver une Constitution simple. Mais la royauté ne mérite cette préférence qu'autant qu'elle est fidèle à son institution ; et l'on en reconnaît le vrai caractère lorsque les citoyens doivent leur salut, le maintien de leur égalité et leur repos au pouvoir perpétuel, à la justice et à la haute sagesse d'un seul. Il manque beaucoup de choses au peuple sous la domination royale, et avant tout la liberté qui ne consiste pas à avoir un bon maître, mais à n'en point avoir... » (1).

Il ne faut pas perdre de vue, en lisant un tel texte, que Cicéron l'écrivait alors que la lutte des factions à Rome était à son point culminant et que la République était menacée par les ambitions des deux chefs militaires qui, encore alliés, allaient bientôt s'affronter dans la guerre civile. Cicéron, porte-parole de l'oligarchie sénatoriale, se devait

(1) *De Republica*, II, 23, 43.

de mettre ses contemporains en garde contre les dangers du pouvoir monarchique. Mais son hostilité contre le pouvoir royal était plus une hostilité de fait, dictée par les circonstances du moment, qu'une hostilité de principe. Et dans ce même dialogue de la *République*, il rejoint Platon lorsqu'il définit les qualités du chef idéal, du politique :

« ... bon, sage, éclairé sur les intérêts de l'Etat, jaloux de sa dignité, en un mot le véritable tuteur de la *République* ; ... Reconnaissez l'homme dont je vous parle ; c'est celui dont la sagesse et l'active vigilance sont les garants de la fortune publique » (1).

Celui-ci, le *Princeps*, sera seul capable, en s'appuyant sur de bonnes lois, d'établir dans la Cité la *concordia*, c'est-à-dire l'harmonie entre les différents groupes sociaux qui la composent. Il tiendra son autorité du *consensus universorum bonorum*, de l'assentiment de tous les gens de bien. On retrouve ici encore les thèmes de la philosophie politique grecque du IVe siècle, et le *princeps* cicéronien est très proche du « politique » de Platon, lui aussi investi d'un pouvoir qui lui a été librement consenti.

Mais entre Platon et Cicéron la différence est grande : alors que le philosophe athénien raisonnait essentiellement dans l'abstrait, ses expériences siciliennes demeurant une exception malheureuse, Cicéron, lui, menait de front sa vie politique et sa réflexion philosophique. Dans quelle mesure la première a-t-elle déterminé les caractères de la seconde, c'est là un problème auquel les modernes ont apporté des réponses diverses. Certains ont vu dans le *princeps* cicéronien le modèle dont s'inspira quelques années plus tard Auguste, d'autres au

(1) *De Republica*, II, 29, 51.

contraire ont mis l'accent sur le caractère abstrait de la démarche du philosophe romain. Il n'est pas facile de trancher, et la valeur de l'œuvre théorique de Cicéron tient sans doute à ce « dialogue permanent entre le possible et le réel », à ce « passage de la théorie souhaitable à la pratique historiquement constatée » (1).

Que Cicéron ait pensé, lorsqu'il décrit le *princeps* idéal, à Scipion, le principal interlocuteur de la *République*, à Pompée ou à lui-même importe peu finalement. Il demeure incontestable que dans la situation objective où se trouvait placée la République romaine vers le milieu du Ier siècle avant notre ère, et tandis que l'idéal monarchique hellénistique était susceptible de tenter un homme comme César, Cicéron, en renouant avec la pensée politique grecque de l'époque classique, a su retrouver l'esprit de la Cité antique, et a fourni ainsi au fondateur de l'Empire romain le vocabulaire politique qui allait lui permettre de faire accepter par tous un bouleversement constitutionnel, présenté comme une restauration de la République.

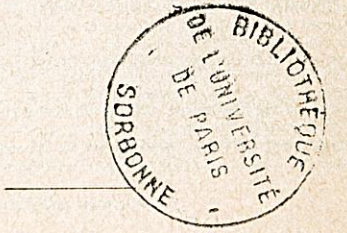
(1) C. NICOLET, *op. cit.*, p. 66.

CONCLUSION

La fondation de l'Empire romain mettait définitivement fin à toute réelle vie politique. Certes les cités continuaient à exister au sein de l'Empire avec leurs institutions, leurs assemblées et leurs magistrats, mais c'était là un simulacre de vie politique, et à l'Est comme à l'Ouest, la décision leur avait échappé. A Rome même, l'autoritarisme des empereurs, le développement de la bureaucratie, le rôle de l'armée interdisaient toute réelle mise en question des décisions impériales. Les révolutions ne sont plus désormais que révoltes de palais ou rebellions militaires. Et parce que la vie politique n'existe plus, la pensée politique n'a plus de raison d'être. L'histoire des doctrines politiques grecques prend fin quand prend fin le régime de la Cité, de la *Polis*, qui les avait vu naître.

Mais l'expérience politique grecque demeure un fait essentiel dans l'histoire de la pensée, et lorsque après des siècles de despotisme la vie politique renaîtra en Occident, c'est tout naturellement qu'on se tournera vers les écrits théoriques des grands écrivains politiques grecs. Ce n'est pas par hasard que les libres communes italiennes furent les premières à les redécouvrir, avant l'Angleterre du XVII^e^ siècle et la France du XVIII^e^. La bourgeoisie victorieuse y puisait des justifications à son désir de limiter l'exercice des droits politiques, et le socialisme naissant des exemples héroïques. Tout

un vocabulaire élaboré par les Grecs du V^e^ et du IV^e^ siècles était redécouvert et chargé d'un sens nouveau dans le monde moderne en gestation. Est-ce à dire que les Grecs avaient tout inventé dans le domaine de la science politique ? La démocratie, l'impérialisme, le communisme ? Il faut se garder de telles conclusions, qui font abstraction du caractère complexe de la réalité historique qui a vu naître les doctrines politiques grecques et du caractère spécifique de celles-ci. Il n'en reste pas moins vrai que, en moins de deux siècles, dans un monde aux dimensions réduites, ont été posées par quelques hommes les questions fondamentales auxquelles les hommes d'aujourd'hui cherchent encore des réponses.


BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS SORBONNE

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

SOURCES

Un certain nombre d'écrivains grecs anciens, et singulièrement ceux de l'époque classique, figurent au nombre des auteurs édités et traduits dans la « Collection des Universités de France ». C'est le cas notamment de PLATON (la *République*, les *Lois*, le *Politique*), de XÉNOPHON *(Economique, Helléniques)*, d'ISOCRATE, de THUCYDIDE (liv. I, II, VI-VII), d'HÉRODOTE. Pour ARISTOTE, seules la *Rhétorique* et la *Constitution d'Athènes* figurent parmi les titres de la « Collection des Universités de France ». Une traduction de la *Politique* est en cours mais seul le premier volume (liv. I et II) a paru.

Les autres textes peuvent être consultés dans les éditions anciennes ou dans les éditions, avec traduction en anglais, de la « Loeb Classical Library » (POLYBE, DIODORE de Sicile, etc.).

L'œuvre de CICÉRON est en cours d'édition dans la « Collection des Universités de France ». Les textes qui ont été utilisés dans cet ouvrage sont extraits du livre de C. NICOLET cité *infra*.

OUVRAGES GÉNÉRAUX

Outre les grands manuels qui comportent généralement un ou plusieurs chapitres consacrés à l'histoire des idées, on consultera surtout :

T. H. SINCLAIR, *Histoire de la pensée politique grecque*, Paris, Payot, 1953 (publié en anglais sous le titre : *An History of Greek Political Thought*, Londres, 1952).

W. JAEGER, *Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin, 1954-1955 (la première partie a été traduite en français, Paris, Gallimard, 1964).

E. M. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*, 4e éd., Londres, 1952.

J. TOUCHARD et J. SIRINELLI, *Histoire des idées politiques*, t. I, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1949.

J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1952.

D. KAGAN, *The Great Dialogue. History of Greek Political Thought from Homer to Polybius*, New York, 1965.

ÉTUDES PARTICULIÈRES

J. LUCCIONI, *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, 1947.

G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate*, 1925.

P.-M. SCHUHL, *L'œuvre de Platon*, Paris, 1961.

J. de ROMILLY, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, 2e éd., Paris, 1951.

J. BRUN, *Aristote et le Lycée*, « Que sais-je ? », 1961.

J. MOREAU, *Aristote et son école*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

F. WARNCKE, *Die demokratische Staatsidee in der Verfassung von Athens*, 1951.

A. H. M. JONES, The Athenian Democracy and its Critics, *Cambridge Historical Journal*, XI, 1953, p. 1-26.

Entretien sur l'Antiquité classique, t. XI : *La politique d'Aristote* (Fondation Hardt, Genève, 1965).

R. WEILL, *Politique d'Aristote* (coll. « U », A. Colin, Paris, 1966).

K. von FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in the Antiquity*, New York, 1954.

F. W. WALBANK, *A Historical Commentary on Polybius*, t. I (vol. I-VI), Oxford, 1957.

M. POHLENZ, *Die Stoa, Geschichte einer Geistigen Bewegung*, t. I, 1948 ; t. II, 1955.

P. MILTON-VALENTE, *L'éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris, 1956.

F. SMUTS, Stoic Influences on Tiberius Gracchus, *Acta Classica*, I, 1958, p. 106.

C. NICOLET, *Les idées politiques à Rome sous la République* (coll. « U », Armand Colin, 1964).

M. I. FINLEY, Utopianism Ancient and Modern, *The Critical Spirit, Essays in Honour of Herbert Marcuse*, Boston, 1967, p. 1-20.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

INTRODUCTION 5

CHAPITRE PREMIER. — **La naissance de la science politique dans les cités ioniennes et en Grèce propre** 7

I. Les conditions générales : de la monarchie « homérique » à la Cité aristocratique, 7. — II. Le bouleversement des VII^e-VI^e siècles. La tyrannie, 10. — III. Le triomphe de la démocratie à Athènes au V^e siècle. Le problème de la « politeia », 15.

CHAPITRE II. — **La « révolution » sophistique** 21

CHAPITRE III. — **Le développement de la pensée politique au IV^e siècle** 44

I. La crise générale du monde grec au IV^e siècle, 45. — II. Les théoriciens du IV^e siècle en face de la crise sociale, 50. — III. Les théoriciens en face de la crise politique, 62.

CHAPITRE IV. — **Les doctrines politiques à l'époque hellénistique et leur diffusion dans le monde romain** 94

I. Les nouvelles conditions de la vie politique et sociale, 94. II. La réflexion sur la royauté, 99. — III. Les utopies égalitaires, 104. — IV. Polybe et la pénétration à Rome des doctrines politiques grecques, 108.

CONCLUSION 124

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE 126

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS SORBONNE

1969. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France)

ÉDIT. N° 30 397 IMPRIMÉ EN FRANCE IMP. N° 21 147